كتاب

# الشامل لحقائق الأدلة العقلية

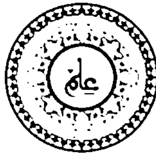
وأصول المسائل الدينية

٢

دار الضياء
للنشر والتوزيع

الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب ١٣٤٦٠ حولي
الرمز البريدي ٣٢٠١٤
تلفاكس ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١

Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20203@hotmail.com
www.daraldeyaa.net



لإحياء التراث والخدمات الرقمية

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

طباعة: بيروت - لبنان
التجليد الفني: شركة فؤاد بعينو للتجليد ش.م.م
بيروت - لبنان

علم لإحياء التراث
والخدمات الرقمية

جمهورية مصر العربية - القاهرة
التجمع الخامس- الحي الثالث- فيلا 152
الهاتف: 00201127999511
International library of manuscripts(ILM)
1155726

رقم الإيداع المحلي: 2017/23123
رقم الإيداع الدولي: 3-5- 85365 -977 -978
info@ilmarabia.com


## الموزعون المعتمدون

- **دولة الكويت**
  دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ نقال: ٥٠٤٠٩٩٢١

- **جمهورية مصر العربيّة**
  محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٣٩٤٨
  دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢

- **المملكة العربية السعودية**
  مكتبة الرشد - الرياض هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
  دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
  مكتبة المتنبي - الدمام هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

- **المملكة المغربية**
  مكتبة دار الأمان - الرباط - ٤ زنقة المأمونية هاتف: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٢٣٢٧٦ - ٠٠٢١٢٥٣٧٢٦٣٧٨٦

- **المملكة الأردنية الهاشمية**
  دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان هاتف: ٠٦٤٦٥٣٣٩٠ - ٠٧٨٨٢٩١٣٣٢

- **جمهورية العراق**
  دار التفسير - أربيل هاتف: ٠٠٩٦٤٧٥٠٨١٨٠٨٦٥

- **برمنكهام - بريطانيا**
  مكتبة سفينة النجاة هاتف: ٠٠٤٤٧٤٧٢٠٤٢٨٢٤ هاتف: ٠٠٤٤٧٤٩٥٠٧٤٠٢٥

- **الجمهورية اليمنية**
  مكتبة نور السبيل - حضرموت - تريم هاتف: ٠٠٩٦٧٧٧٦٢٢٤٢٩٩ - ٠٠٩٦٧٧٣٦٨٣٧٩٣٥

- **الجمهورية التركية**
  مكتبة الإرشاد - إسطنبول هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

- **جمهورية داغستان**
  مكتبة ضياء الإسلام هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
  مكتبة الشام - خاسافيورت هاتف: ٠٠٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - ٠٠٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤

- **الجمهورية العربية السوريَّة**
  دار الفجر - دمشق - حلبوني هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ فاكس: ٢٤٥٣١٩٣

- **الجمهورية السودانية**
  مكتبة الروضة الندية - الخرطوم - شارع المطار هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩

- **دولة ليبيا**
  مكتبة الوحدة - طرابلس
  شارع عمرو ابن العاص هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨

# كتاب

# الشامل لحقائق الأدلة العقلية

## وأصول المسائل الدينية


تأليف الإمام

يحيى بن حمزة بن علي بن الحسين العلوي

(٦٦٩-٧٤٩هـ)

دراسة وتحقيق

د. محمد ضرغام

كلية الآداب - جامعة حلوان


المجلد الثاني


دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

علم لإحياء التراث

والخدمات الرقمية

لندن - مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

## اللهم زدنا علمًا

## تنفعنا به يا كريم

# القول في الرد على الملاحدة الثنوية

**زعموا أن**: العوالم كلها مُحدَثة الصور، قديمة المواد، وأن النور والظلمة قديمان، وأن العالَم ممتزج منهما، ونحن قبل الخوض في نقل هذه الهذيانات التي ذكروها، والخرافات التي قرروها، وفسادها وبطلانها، نذكر حقيقة القول في النور والظلمة، وبيان معقولهما، حتىٰ إذا أوضحنا حقائقهما، نقلنا بعد ذلك مذاهبهم، وأفسدناها بعون الله تعالىٰ.

**اعلم** أن الحق عندنا أن استنارة الأجسام ليس نفس[1] كونها أجسامًا، بل يجب أن يكون المرجع بالاستنارة إلىٰ أعراضٍ قائمة بها، وأن الظلمة ليست عبارة عن أمر محقق وجوديّ، بل المرجع بها إلىٰ عدم النور، **أما النور فالذي يدل علىٰ كونه عرضًا قائمًا بمحله وجوه:**

**أولها**: أن الأجسام المستنيرة والمظلمة مشتركة في كونها أجسامًا، ومتباينة في الضوء والظلمة، فبعضها مُضيء، وبعضها مظلم، فالذي اشتركت فيه مغاير للمعنىٰ الذي افترقت فيه، وإذا كان الأمر هكذا وجب أن تكون الجسمية مغايرة للضوء والظلمة، وهو المطلوب.

**وثانيها**: أن الجسم الواحد يصير مظلمًا بعد أن كان مضيئًا، ومضيئًا بعد أن كان مظلمًا، وجسميته باقية، وفي هذا دلالة علىٰ أن المستمر غير المتبدل، فإذن كونه

(١) -(نفس) في النسخة (ج).

جسمًا مغاير لهذين الوصفين، وهما النور والظلمة.

**وثالثها**: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاء وجه الأرض في الوقت الواحد، ولو كان الضوء جسمًا لاستحال حصوله في الوقت الواحد علىٰ وجه الأرض، لاستحالة التطفرّ[1] علىٰ الأجسام، والضوء قد حصل دفعة واحدة، فإذًا الضوء غير الجسم.

**ورابعها**: أن الشمس إذا كانت محاذية لكوة[2] البيت صار مستنيرًا، فإذا سددنا الكوة صار البيت مظلمًا، فلو كان الضوء جسمًا لبقىٰ في البيت حال سدّنا للكوة[3]، فكان يجب أن لا يصير البيت مظلمًا عند السد.

فثبت بما ذكرنا أن الضوء عرض.

**وأما الظلمة: فالذي يدل علىٰ أن المرجع بها إلىٰ عدم النور أمران:**

**أحدهما**: أن حال الرجل البصير في الظلمة التامة كحال الأعمىٰ، ثم إن الأعمىٰ لا يدرك الظلمة أبدًا لعدم بصره، فوجب أن تكون الظلمة عبارة عن كون البصير لا يدرك شيئًا، فوجب أن تكون الظلمة أمرًا عدميًا.

**وثانيهما**: أن الإنسان إذا جلس في الليلة الظلماء قريبًا من النار، وإنسان آخر بعيدًا منها في الظلمة، فإن البعيد من النار يرىٰ القريب منها، ولا يكون الهواء[4] الذي يكون بينهما مظلمًا مانعًا بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمة أمرًا حقيقيًا، لما اختلف الحال في كونها مانعةً بالنسبة إلىٰ الشخصين.

---

(١) **الطَّفْر**: الوَثْب. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٩٨٧م، (١/ ٤١٣)

(٢) **كَوَّة/ كُوَّة** [مفرد]: والجمع: كُوَّات وكِوًىٰ: فتحة أو نافذة للتهوية والإضاءة ونحوهما، معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، (٣/ ١٩٧٥).

(٣) (سد باب الكوة) في النسخة (ب، ج). (٤) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

**فثبت** بما ذكرناه أن الظلمة عدم النور، فهذا هو القول في حقيقة الظلمة والنور، يجب تنزيله علىٰ التحقيق الذي ذكرناه.

**فإذا عرفت هذا** فاعلم أن مقصود الكلام عليهم يتضح ببيان الأحكام التي يثبتونها للنور والظلمة، ثم نذكر بطلان مقالتهم في كون العالَم ممتزجًا منهما، ثم نذكر كيفية هذا الامتزاج، ونورد الإلزامات المتوجهة عليهم، ثم نذكر شبههم، فلا جرم رتبنا الكلام في الرد عليهم علىٰ فصول خمسة.



# الفصل الأول
# في بيان الأحكام التي زعموا أنها واجبة للنور والظلمة

**وجملة ما ذكروه من الأحكام أربعة:**

**الحكم الأول:**

**زعمت الثنوية** أن النور والظلمة قديمان، وأن المرجع بحقائقهما إلىٰ نفوس الأجسام.

**وقالوا:** إن كل واحدٍ منهما أجناس خمسة، واحد منها روح، وأربعة[1] أبدان. فروح النور: هو النسيم. والأبدان الأربعة هي: النور، والنار، والريح، والماء.

**وقالوا:** إن الروح الذي هو النسيم لم يزل يتحرك في هذه الأبدان الأربعة، وأما الظلمة فهي أجناس خمسة كالنور، واحد منها روح، والأبدان أربعة، فالروح من الظلمة هو الدخان، وأبدانها أربعة: الظلمة، والحريق، والسَموم، والضباب، ثم جعلوا أبدان النور مختلفة الحقائق فيما بينها، وسمّوها ملائكة، وجعلوا أبدان الظلمة مختلفة فيما بينها، وسَمّوها شياطين، إلىٰ غير ذلك من الخرافات التي هي هوس وعمايات ومضاحك وضلالات، لا يليق اعتقادها بمن له أدنىٰ مسكه من عقل، ولا يصغىٰ إليها من له فطانه وتمييز، بل هي سخف من قائلها، وشينٌ علىٰ منتحليها، وإنما أوردناها لغرضين:

**أما أولًا:** فليطّلع النُظّار علىٰ سَخفها وتناقضها في أنفسها، وتدافعها، وكفىٰ بمذهبٍ بطلانًا أن يناقض بعضه بعضًا، ويكون متدافعًا في نفسه.

**وأما ثانيًا:** فليزداد الموحدون شكرًا لله تعالىٰ في الهداية إلىٰ دينه، وانشراح صدورهم بتوحيده، وبُعدهم عن التصمخ[2] بهذه الرذالة، والوقوع في عميق هذه الضلالة.

---

(١) (فاربعه) في النسخة (أ).

(٢) **الصماخ:** خرق الأذن إلىٰ الدماغ. العين، للخليل الفراهيدي، (١/ ٣٠٥)، صَمَخَ [فلانٌ] فُلانًا، وهو من =

والـذي يتضح لي والعلم عنـد الله من مذهب هؤلاء الثنويـة أن الذي يعنونه بهذه الأنـوار، عالَـم العقل وقـواه، ويعنون بأجناس الظلمـة، عالم الطبيعـة وقواها، وأن الإنسـان مركب مـن العالَمين جميعًا، وأنهـم موافقون للفلاسـفة في المعنىٰ، ولهذا قسـموا الأنوار إلىٰ خمسـة: وهي الذي أراده الفلاسـفة بالعقول المجردة، وقسموا أجناس الظلمة خمسـة، وهي التي أراداه الفلاسـفة بالنفـوس الفلكية، والواحد من أنوار الخمسـة هو الله تعالىٰ، فيقوىٰ عندي تنزيل مذهب الثنوية علىٰ هذا، لأنَّا نعلم بالضرورة علمًا أوليًا اسـتحالة حصول هذه الأجسـام الأرضية والسـماوية وجميع العالم عن الظلمة والنور، كما سنبطل كلامهم في قولهم بالامتزاج.

**والاعتراض علىٰ ما ذكروه يتضح بمسلكين:**

**المسـلك الأول:** أنَّا قد دللنا فيما سـلف علىٰ حدوث الأجسـام، فـإن كان الحق ما قالوه من كونهما جسـمين لزم القـول بحدوثهما، وبطل كونهما قديمين، وإن كان الحـق ما قلنا: من كـون النور عرضًا، لـزم القول بحدوثه، لأجل حدوث الأجسـام لحاجته إلىٰ المحل، واسـتحالة سـبق الحال علىٰ محله، وأما الظلمة فإن كانت أمرًا عدميًا كما قلناه، فلا كلام في بطلان كونها جسـمًا وفسـاد القـول بقدمها، وإن كانت صفة ثبوتية، كان الدلالة علىٰ حدوثها كالدلالة علىٰ حدوث النور من غير فرق.

**المسـلك الثاني:** أنَّا نقول لهم: أليس أن الأجسام مشتركة في حقائقها ومعقولاتها، ثم هي مفترقة، فبعضها نور، وبعضها ظلمة، ثم النور في نفسـه منقسم إلىٰ أنواع علىٰ زعمكـم، مع اشـتراكها في كونهـا أنوارًا، والظلمة في نفسـها متنوعـة أنواعًا مع كونها مشتركة في كونها ظلامًا.

---

= العَيْـب. الإبانة في اللغة العربية، سَلَمة بن مُسْـلِم العَوْتبـي الصُحاري، تحقيق: د. عبـد الكريم خليفة، د. نصـرت عبـد الرحمن وآخرين، وزارة التراث القومي والثقافة، مسـقط، سـلطنة عمـان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٠ هــ - ١٩٩٩ م، (٣/ ٦٣٨). والمـراد من قوله: «وبُعدهم عن التصمخ» أي أنهم لم يسـتعموا لهذه الرذائل ولـم يتلطخوا بها، وهذه نعمة تستوجب الشكر لله من العبد.

**فنقول**: إذا اشتركت في أمرٍ ثم افترقت في أمرٍ آخر، فلا بد من أمرٍ لأجله اختصت بهذه الأوصاف التي كانت لأجلها مختلفة، وليس ذلك أمر راجع إلىٰ ذواتها، لأنها مشتركة في حقائق ذواتها، ولا لأمرٍ يكون لازمًا لذواتها، فلم يبق إلا أن يكون افتراقها لأجل الفاعل المختار، وهو الذي لائم بين متماثلاتها، وباين بين مختلفاتها، وباعد بين متضاداتها، وهو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ.

**وإذا تقرر هذا** فكل ما كان فعلًا للفاعل المختار فهو مُحدَث، فإذن النور والظلمة مُحدَثان، وهذا هو المطلوب.

فبطل ما قالوه من قدم النور والظلمة، وثبت أنهما محدثان، كما قلناه.

**الحُكم الثاني:**

اعتقدت الثنوية أن أجناس الأنوار لا نهاية لها من خمس جهات، وأنها متناهية من جهة التحت، وأن أجناس الظلمة لا نهاية لها من جهات خمس، وأنها متناهية من جهة الفوق، ثم زعموا أنهما متلاقيان، واختلفوا في كيفية الملاقاة، فزعم بعضهم أنهما متماستان، وزعم بعضهم أن بينهما فُرجَة.

**واحتجوا** لما زعموه من عدم التناهي للنور[1] من جهة الفوق، وعدم التناهي للظلمة من جهة التحت، بأن قالوا: الحس يشهد بأن الأجسام النورانية صاعدة أبدًا، وصعودها إنما هو بطبعها، وأن الظلمة هابطة أبدًا، وهبوطها إنما هو بطبعها، فلو كان النور متناهيًا من جهة الفوق، لكان يجب أن يكون تصاعده أكثر من تصاعده الآن، ولو أمكنه لفعل، لأن ما كان بالطبع تصاعده استحال تأخره عند الإمكان، وهكذا الحال في الظلمة، فإنه كان يلزم أن يكون هبوطها أكثر من هبوطها الآن، ولو كانا كذلك لاستحال تلاقيهما، فلما كان تلاقيهما محسوسًا علمنا أنه لم يبقَ من الجهات شيء خاليًا عنهما، وفي هذا ما نريده من عدم تناهيهما.

---

(١) (النور) في النسخة (أ).

**والاعتراض على ما زعموه من عدم التناهي على الأنوار والظلم يتضح بأوجه ثلاثة:**

**الوجه الأول:** أنَّا نطالبهم بتقرير ما قالوه وبصحة ما توهموه، فإن في الاستمرار على صرف المطالبة لهم بتقرير ما زعموه من هذه الأقوال المزوّرة، والأباطيل المنكرة، إفحامًا لهم عن اعتقادها، وردًّا لمقالتهم فيها إذ لا مستند لهم فيها إلا الهذيان الجامد والتحكم الصرف البارد.

**الوجه الثاني:** أنَّا نقول: إن الغرض الأهم، المقصود الأعظم الذي نحاوله هو بيان أن لهذا العالَم بما فيه من الأنوار والظلم صانعًا حكيمًا مدبرًا عليمًا، فمتى حصل هذا المقصود فقد تم غرضنا، ونجز مطلوبنا، وسواءً قدّرنا بعد ذلك أن العالَم في نفسه متناهٍ أو غير متناه، فإن فَقدَ العلم بتناهيه لا يطرق علينا خللًا في حدوثه، وأن له مُحدِثًا، فإذا حصل لنا هذان الأمران فقد كمل المطلوب.

**الوجه الثالث:** أن نقرر أن العالَم في نفسه متناه.

**وبيانه** أنَّا نقول: إن العالَم تصح فيه الزيادة والنقصان، وما صح فيه الزيادة والنقصان كان متناهيًا، فإذًا العالَم محكوم عليه بالتناهي.

**وإنما قلنا:** «إن العالَم تصح فيه الزيادة والنقصان»، فهذا ظاهر لا شك فيه ولا مرية.

**وإنما قلنا:** «إن كل ما صح عليه الزيادة والنقصان كان متناهيًا»، فلأنَّا لو قدّرنا أن الله أوجد الآن من الحوادث مثل نصف العالَم فضممناها إلى ما كان موجودًا من قبل، ثم جعلنا العالَم وحده من غير هذه الزيادة جملة أولى، والعالَم مع هذه الزيادة جملة ثانية، ثم أطبقنا في الوهم بين الجملتين، فليس يخلو الحال إما أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر أو لا يظهر، فإن لم يظهر فهو محال، لاستحالة أن يكون الشيء مع غيره؛ كهو لا مع غيره، وإن ظهر التفاوت كانت الجملة الناقصة متناهية، والجملة الزائدة زادت عليها بمقدار نصف العالَم، والمتناهي إذا ضم إلى المتناهي كان متناهيًا، فيجب الحكم على كون العالَم متناهيًا، وهذا هو المطلوب.

**فأما ما قالوه:** استدلالًا علىٰ عدم التناهي في النور والظلمة، من أن الأجزاء النوارنية تصعد أبدًا، والأجزاء المظلمة تهبط أبدًا.

**فالجواب عنه من وجهين:**

**أما أولًا: فنقول:** هذا علىٰ عواره وانحرافه عن مسلك الحق، وازورراه غير مُسَلَّم، فإن القول إن الأجسام النوارنية صاعده لطباعها، والأجسام المظلمة هابطة لطباعها، باطل، أما عند أهل الإسلام فلأن[1] الأجسام يستحيل فيها أن تكون متحركة لطباعها لأن الجسم عندهم يستحيل فيه أن يكون متحركا لذاته، وأما عند الفلاسفة فلأن الصعود والعُلوّ عندهم حركة مستقيمة، والحركة المستقيمة علىٰ الأفلاك مستحيلة، ومن شأن حركاتها أن يكون دورية، والحركة المستقيمة إنما تكون في المواد العنصرية فاستحال أن تكون الحركات المستقيمة واجبة كما زعموه.

**وأما ثانيًا:** فهب أنَّا سلمنا لكم ما ذكرتم فبم تنكرون أن يكون فوق الأجسام النورانية جهة فارغة تنتهي عندها، وتحت الأجسام المظلمة جهة فارغة تنتهي عندها، ولكن النور والظلمة لا يمكنهما الحصول في هذه الجهة لمانع يمنعهما من الحصول فيها، وإذا كان هذا الاحتمال ممكنًا لم يمكنهم القطع بعدم التناهي فيهما إلا بعد بطلانه، ولا سبيل إلىٰ إبطاله إلا بهذيَان لا يفيد ولا يُجدي، فبطل ما توهموه.

## الحكم الثالث:

ذهب الثنوية أن النور خير كله لا يفعل الشر، وأن الظلمة شر كلها لا تفعل شيئًا من الخير، وبنوا هذا علىٰ أن الآلام قبيحة كلها، وأن الملاذّ حسنة كلها، وأن الفاعل الواحد لا يكون فاعلًا للشر والخير جميعًا، فأثبتوا عند ذلك مؤثرين أحدهما موجب للخير وهو النور، والثاني موجب للشر وهو الظلمة.

---

(١) (فلين) في النسخة (ب، ج).

**والاعتراض**: علىٰ ما أبرزوه من هذه الحماقات المستخفة والقواعد المدعثرة[١] من وجهين:

**أما أولًا**: فنقول: ما برهانكم علىٰ هذه الأصول الرّدية التي زعمتوها؟ والأقاويل المخترصة التي كذبتموها من تعليق هذه الآثار بالظلمة والنور، وما يمنعكم من تعليقها بفاعل أحكم صنعتها فقدرّها، وعلم حقائقها فأتقنها ودبرها من غير حاجة منكم إلىٰ تقرير هذه الأوهام التي لا تَمسّكُ بها ولا اعتصام.

**وأما ثانيًا**: فهذا باطل بصور كثيرة:

منها أن الظلمة تستر الهارب من عدوه، والضوء يدل عليه، ومنها أن الظلمة تُعين علىٰ النوم والاستراحة، والضوء ربما يمنع منها، ولا تتأتي معه، ومنها أن إدامة النظر إلىٰ الأشياء المُشرقة يفسد البصر، والأشياء المسوّدة تجمعه وتنفعه في بعض الأوقات، ومنها أن النظر إلىٰ سواد شعر الجارية الحسناء وسواد حدقتها ألذ من النظر إلىٰ بياض شعر العجوز وبياض برصها، ومنها أن العاشق المواصل لمعشوقة قد يمشي طول الليل ويكره الصباح.

**فثبت** بهذه الصور التي ذكرناها[٢] أن النور تحصل منه الأمور المكروهة التي تنفر عنها الطباع، وأن الظلمة تحصل منها الأمور المحبوبة التي تلائم النفوس وتحبها، وفي هذا بطلان ما زعموه من إضافة كل خير إلىٰ النور، وإضافة كل شر إلىٰ الظلمة.

**فأما ما قالوه**: من أن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها، فسيأتي تقريره في الحكمة عند الكلام في التحسين والتقبيح بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) **المدعثر**: المهدوم، مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفىٰ: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت، صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص١٠٤.

(٢) –(التي ذكرناها) في النسخة (ب، ج).

**الحكم الرابع:**

**اتفقت الثنوية** على كون النور حيًّا، قادرًا، عالمًا لذاته، سمعيًا، بصيرًا، متحركًا لذاته.

ثم اختلفوا في القوة على هذه الإدراكات.

فذهبت الديصانية[1] إلى أن القوة على هذه الإدراكات الخمسة قوة واحدة، ولكن الإدراكات مختلفة لاختلاف الآلات، وإلا فهي قوة واحدة.

**وأما المانوية**[2]: فقد زعموا أن القوى في نفسها مختلفة، وأن قوة القدرة مغايرة في نفسها لقوة العلم، وهكذا القول في قوة السمع والبصر، وغيرهما من سائر القوى الخمس.

**وأما الظلمة فأقوالهم فيها مختلفة:**

فذهبت الديصانية إلى أنها غير قادرة ولا عالمة ولا حيّة ولا سميعة ولا بصيرة، بل هي موات عاجزة، جاهلة، ولا هي أيضًا متحركة لذاتها، بل هي راكدة، وقالوا:

(١) **الدِّيصانية**: بكسر الدال وسكون المثناة ثم صاد مهملة وبعد الألف نون، فرقة يقولون بعدم النور والظلمة، كالمانوية إلا أن المانوية يقولون: إنهما ضدان وهم يقولون: إن النور حي والظلمة ميتة، الدَيْصَانية، وهم منسوبون إلى دَيْصَان بْن سَعِيد الخُرّمي. سلم الوصول إلى طبقات الفحول، حاجي خليفة، (٤/ ٤٣٣)، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، الذهبي، (٩/ ١٠)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (١٩/ ٢٤٣)، مفاتيح العلوم، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٢، ص٥٥.

(٢) **المانوية**: هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عَلَيْهِ السَّلَامُ، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا يقول بنبوة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، داركين، سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة والفعل، والتدبير متضادان، وفي الحيز متحاذيان، تحاذي الشخص والظل. الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٤٩)، كتاب التوحيد أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق د. بكر طوبال أوغلي، د. محمد آروشي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١، ص٣٠.

بأن النور لما كان موصوفًا بهذه الصفات كانت صفات خير، والظلمة لما كانت ضد النور وجب ألا تكون موصوفة بشيء من هذه الصفات، بل موصوفة بضدها.

**وأما المزدقية**[١]: فزعموا أنها حية ولكنها غير عالِمة ولا قادرة ولا سميعة ولا بصيرة، وذهب المانوية إلىٰ أنها موصوفة بهذه الصفات، ولكن الفرق بينها وبين النور، هو أنها تستعمل حياتها وعلمها[٢] وسمعها وبصرها في الشر والأمور القبيحة، والنور تستعمل هذه الصفات في الخير وسائر الأمور الحسنة، إلىٰ غير ذلك من البدع المستخفة، والأقوال المزيفة.

**واحتجوا لقولهم**: بأنهما حيّان قادران سميعان بصيران، بقولهم: وجدنا في العالَم خيرًا وشرًا، وصلاحًا وفسادًا، فالخير والصلاح يدلان علىٰ فاعل[٣] خيّرٍ[٤] حكيم، والشر والفساد يدلان علىٰ فاعلٍ شريرٍ فاسد، والفعل لا يصدر إلا من قادر عالِمٍ حيٍ سميع بصير، ثم قالوا: فاعل الخير لا يكون فاعلًا للشر، وفاعل الشر لا يكون فاعلًا للخير، بل الخير يحصل طبعًا من فاعله، والشر يكون طبعًا من فاعله، وكل واحد منهما لا يقدر علىٰ خلاف طباعه.

ولهم شُبهة ركيكة في الدلالة علىٰ كونهما حيين أعرضنا عن ذكرها لركتها، ووضوح بطلانها بالضرورة فلا حاجة بنا إلىٰ تقرير الدلالة علىٰ فسادها.

**والاعتراض علىٰ ما ذكروه ها هنا** أنَّا نقول لهم: ليس يخلو حال هذه الآثار التي زعموا أنها صادرة عن النور والظلمة بطباعهما من الخير والشر والصلاح والفساد، إما أن يكون صدورهما عنهما بالطبع والإيجاب أو بالقدرة والاختيار، فإن كان حصولها طبعًا وإيجابًا عنهما، فلا حاجة حينئذٍ بهما إلىٰ كونهما قادرين وعالِمين وحيّين، لأن الآثار الواجبة بالطبع لا تفتقر إلىٰ الحياة والقدرة والعلم،

(١) سبق التعريف بهم في السفر الأول ص٤٧٣. (٢) -(وعلمها) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(فاعل) في النسخة (ج). (٤) (خبير) في النسخة (ج).

كتهوِيّ الثقيل، وتسخين النار للماء، وغير ذلك من الأمور الواجبة بالطباع، وإن كان صدورها عنهما بالقدرة والاختيار جاز في كل واحد منهما أن يكون فاعلا للخير والشر جميعا، ويبطل قولهم أن النور لا يفعل إلا الخير، والظلمة لا تفعل إلا الشر، إذ من حق القادر علىٰ الشيء أن يكون قادر علىٰ ضده، وفي ذلك بطلان ما توهموه.

**فأما ما قالوه:** استدلالًا علىٰ كونهما حيين قادرين من صدور هذه الآثار عنهما بالفعلية فقد مر في أثناء الاعتراض ما يدل علىٰ فساد ما زعموه، **ونزيد ها هنا ونقول: حاصل ما قالوه:** مبني علىٰ أن جميع ما في العالم من المخلوقات العظيمة صادرة عن النور والظلمة، كالسماوات والأرض والشجر والدواب والجبال وجميع الكائنات، وكل عاقل يعلم بالضرورة بطلان هذه المقالة، وفسادها، وأن من جوّز ذلك فقد أقر علىٰ نفسه بالمقت، ونادىٰ علىٰ عقله بالنقصان، وما ذاك إلا لأن ما زعموه لا يقتضيه عقل ولا يخطر لأحد علىٰ بال.

وكيف لا؟ ونحن نعلم قطعًا بالضرورة أن جميع الأنوار من أرق الأجسام وأضعفها وأهونها وألطفها، فكيف يخطر لعاقل علىٰ بال صدور هذه الآثار العظيمة عنها؟ ولولا ما أخذ الله علىٰ العلماء من الميثاق حيث قال: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧][١]، لأضربن[٢] صفحًا عن ذكر هذه الجهالة، ولتنكبنا عن الخوض في غمار هذه الضلالة، ولكن لو سكت الجاهل ما اختلف الناس.

فهذا هو الكلام علىٰ ما اعتقدوه من أحكام النور والظلمة قد أوضحنا فسادها وبطلانها.



(١) (آل عمران: ١٨٧).

(٢) (لاضربنا) في النسخة (أ، ب، ج).

# الفصل الثاني
# في بطلان مقالاتهم بالامتزاج

**اتفقت الثنوية -عن آخرهم-** أن حصول العالَم وتكوينه من امتزاج النور والظلمة، وأنهما كانا في الأزل متباينين لا ثالث لهما، ثم امتزجا في أنفسهما، فكان[1] حصول هذا العالَم من امتزاجهما، ونحن الآن نشير إلىٰ حكاية بعض مذاهبهم المستخّفة وأقوالهم المتهافتة التي تزدريها العقول، وتنكرها الأذهان، وتتظاهر بذلك نعمة الله علىٰ المُوحدين حيث عصمهم بما أيدهم من الحجج وحماهم عن التخبط في غمار هذه الضلالات، وحرس أنظارهم عن التحيّر في عميق هذه المتاهات.

**زعموا** -لعنهم الله وأخزاهم- أن مبدأ هذا الامتزاج هو أن:

النور عندهم أجناس خمسة: فأربعة منها أبدان وهو النار والنور والريح والماء، والخامس منها روح وهو النسيم.

والظلمة أيضًا أجناس خمسة: فأربعة منها أبدان: وهي الظلمة والحريق والسموم والضباب، والخامس منها: روح وهو الدخان.

**ثم زعموا** أن أبدان الظلمة تضر بروحها، وروحها يضر بأبدانها، فعرض لأبدان الظلمة في بعض الأوقات ما يشغلها عن الإضرار بروحها فنظرت الروح عند ذلك نظرة؛ فرأت النور، فحملت روح الظلمة أبدانها علىٰ مخالطة النور، فأجابتها إلىٰ ذلك لشرارتها، فتمثلت روح الظلمة في تلك الأبدان بحيلة عظيمة في صورة مُشوَّهة قبيحة ثم أقبلت نحو النور، فاختلطت الأجناس الخمسة النُوريّة بالأجناس الخمسة الظُّلمية، فخالط الدخان النسيم، فحصل منهما هذا النسيم الممزوج، فما فيه من اللذة

---

(١) (وكان) في النسخة (ب).

والترويح على الأنفس، وحياة الحيوان فهو من النسيم، وما فيه من الهلاك والأذى[١] والآفات فهو من الدخان، وخالط الحريق النار، فما فيه من الإضاءة والنفع فهو من النار، وما فيه من الاحتراق والهلاك فهو من الحريق، وخالط النور الظلمة فحصلت هذه الأشياء الغليظة نحو الذهب والفضة والياقوت وغيرها، فما فيهما من الصفاء والحُسن والنظافة[٢] والمنفعة فهو من النور، وما فيهما من الكدر والغلظ والقبح والمضرة فهو من الظلمة، وخالط السموم الريح فما فيها من المنفعة فهو من الريح، وما فيها من الكرب والضرر فهو من السَّمُوم، وخالط الضباب[٣] الماء، فما فيه من الصفاء والعذوبة فهو من الماء، وما فيه من التفريق والإفساد فهو من الضباب.

**ثم زعموا** أن هذه الأجزاء النُّورية لما بقيت مأسورة في الأجزاء الظُّلمية وتحت حكمها، نزل إنسان قديم فقطع منها أصول تلك الجنود الخمسة الظُّلمية من غور عمقها، ثم انصرف صاعدًا إلى موضعه لما فرغ من قطعها، ثم أمر ملك عالَم النور بعض ملائكته فخلق هذا العالم، فبنى عشر سموات وثمان أرضين، وكبس عقاريب من عقاريب[٤] الظلمة تحت هذه الأرضين، وعمد إلى أكابر الشياطين فشدهم في السماوات، ثم جعل ملكين أحدهما يحمل السماوات، والآخر يرفع الأرضين.

**ثم زعموا** أن عالَم النور سيّر الشمس والقمر من أجل أن يستصفي النور الذي امتزج بالأجناس الظلميّة، والشمس بنفسها تستصفي الأنوار الممتزجة بشياطين الحرّ، والقمر يستصفي الأنوار الممتزجة بشياطين البرد.

**ثم زعموا**: أن النسيم الذي في الأرض يرفع ما في العالَم من التسبيح والتقديس والكلام الطيب، وأعمال البر التي تكون من المخلوقين، ثم تؤديه إلى فلك القمر، ثم يحفظه القمر، وهو معنى زيادته في أول الشهر، ثم يدفعه إلى فلك الشمس، وهذا هو المراد بنقصانه في آخر الشهر.

---

(١) (والأذوى) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (والنضافة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (البرد) في النسخة (ج).
(٤) (عقاريت من عقاريت) في النسخة (ج).

**ثم زعموا**: أن الهَمّامَة وهي روح الظلمة هي التي تصور الحيوانات[1] في أرحام الأمهـات، وفي غير الأرحام من المواضع التي يتولد فيها الحيوان، وهي التي تنبت النبـات في الأرض، وإنمـا يفعل ذلك ليدوم الامتزاج، ويبقىٰ النسـل، وإنما تصور الحيوانـات في الأرحـام بقدر ما يمكنّهـا من القوة، فمرة ذكرًا ومـرة أنثىٰ علىٰ قدر الهواء[2] والمواد، وهي المهجة للعالَم في النكاح، ليدوم ما تريده من مطاولة النور.

**ثم قالوا**: إن الشـمس إذا اسـتخلصت جميع ما في العالَم من الأنوار الممتزجة، دفعته إلىٰ النور الأعلىٰ، فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يحمل الأرضين، ويدع الملـك الآخر أحمال[3] السـماوات، فينحـط الأعلىٰ علىٰ الأسـفل، فتظهر حينئذٍ جنـود النـور وملِكُه، فـإذا رأت الظلمة ذلك تأهبـت للقتال والمحاربـة، فتزجرها الجنود من حولها فترجع خائفة مذعورة إلىٰ قبر قد كان أعد لها، ثم يسد النور علىٰ ذلـك القـبر بصخرة تكون مقدار الدنيا، ثم يسـتريح عالـم النـور حينئذٍ من الظلمة، وهذا هو معنىٰ القيامة عندهم.

ثم لهم بعد هذا في بناء العالـم وعدد السماوات وأنوارها، والفلك ودورانه وصورة الأرضيـن والـردم الذي تحتها وما فيه من الأسـوار والخنـادق والقناطر والحفظة والحراس، كلام كثير وهذيان طويل فهذا ما أردنا ذكره من هذه الأضاحيك، ونقل هذه التماثيل، فلينظر الناظر ما يلقي إليه من هذه التهويسات، ويقرع سمعه من هذه التراهات، ولنستعذ بالله من خبط العقل وفساده.

**والاعتراض علىٰ هذه الخرافـات** التي كذبوها والتزاييف التي انتحلوها لا يليق بكتابنا الإطناب في تتبعها بالمناقضة وإبطالها بالبراهين والأدلة ويكفي في إفحامهم ورد مقالتهـم مطالبتهـم بتقرير ما زعموه، وصحة ما كذبـوه وتوهموه، وإنما الذي نتصدىٰ له بالفساد والإبطال هو قولهم: بأن العالـم ممتزج من النور والظلمة.

---

(١) (الحيونات) في النسخة (ب، ج). (٢) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (احتمال) في النسخة (أ، ب، ج).

ومعتمدنا في بطلانه وجهان:

**أحدهما**: أنَّا قد قررنا فيما سلف أن حقيقة النور عَرض، وأن حقيقة الظلمة هو عدم النور، وأظهرنا وجه ما قلناه بالدلالة فإذا تم ما ذكرناه **فنقول**: امتزاج العرض بعدم نفسه لا يُعقل ولا يُتصور، لأن حقيقة الامتزاج هو انفعال أحدهما بالآخر، وعدم الشيء مُحيل لانفعاله بغيره، فاستحال أن يكون النور ممتزجًا بالظلمة كما قررناه.

**وثانيهما: أنَّا نقول**: لو صح ما زعموه من أن العالم مركب من النور والظلمة، لكان يلزم أن تكون هذه الأجسام الكثيفة المظلمة مستنيرة، وألا تكون مفتقرة في استنارتها إلىٰ الشمس والقمر وسائر الكواكب لما فيها من الأجزاء المُنَوّرة، فلما علمنا أنها مظلمة جدًا، وأنها محتاجة في الاستنارة إلىٰ الشمس والقمر، دل ذلك علىٰ أنها غير مركبة منهما، فيبطل ما قالوه.

**واعلم**: أن كون الأجسام مُتكوّنة من النور، والظلمة من الأمور التي يُقطع بفسادها، ونعلم بطلانها بالضرورة، **ولهذا قال بعض العلماء**: حقيقة مذهب الثنوية في قولهم: بكون العالم ممتزجًا من النور والظلمة يرجع إلىٰ أحد مقالتين للفلاسفة:

**الأولىٰ منهما**: أن يكون مرادهم بالنور والظلمة ما تُسمّيه الفلاسفة بالهيولىٰ والصورة، فإن عند الفلاسفة أن الجسم مركب منهما، فالثنوية يُعبّرون عن الصورة بالنور، وعن الهيولىٰ بالظلمة.

**المقالة الثانية**: زعمت الفلاسفة أن كل ممكن فإمكانه حاصل بذاته، ووجوده حاصل بغيره، وعندهم أن الإمكان طبيعة عدمية، فعبّروا عنها بالظلمة، وعن الوجود بالنور.

**والحق عندي** في تحقيق مذهبهم ما قدمته في الفصل الأول، وهو بالحقيقة راجع إلىٰ مذهب الفلاسفة، وقد[1] ذكرناه، فعلىٰ هذا ينبغي تنزيل مذهب هؤلاء. فأما أن تكون هذه العوالم ممتزجة من النور والظلمة، ويكون تركيبها حاصلًا عنها، فهذا يُعلم قطعا بالضرورة استحالته، فهذا هو الكلام عليهم في الامتزاج.

---

(١) (قد) في النسخة (أ).

# الفصل الثالث
# في كيفية هذا الامتزاج

**زعمت المرقيونية**(١): أن امتزاج النور والظلمة لا يكون بأنفسهما، وأنه لا بد من حصول متوسط ثالث يمزج بينهما(٢)، فقالوا بثالث وهو المعلول المتوسط.

**وأما الديصانية والمانوية**: فقد أنكروا هذا المتوسط.

**وزعموا**: أن سبب الامتزاج بين هذين الأصلين: النور والظلمة هو أن كل واحد منهما كان عالِمًا بأن معه غيره، فاتفق في بعض الأوقات أن التفتت الظلمة إلىٰ النور، فمالت لشرارتها وفسادها ورداءتها إلىٰ التعلق بالنور، فتعلق بعض أجزاءها ببعض أجزاء النور، ثم حاول النور الأعظم تخليص تلك الأجزاء عن الظلمة، ورد كل شيء إلىٰ أصله، فما أمكنه ذلك إلا ببناء هذا العالم، وخلق الأجسام النيّرة ليستصفي جميع ما في العالم من الأنوار ويؤديها إلىٰ عالم النور الأعظم.

---

(١) **أصحاب مرقيون**. أثبتوا أصلين قديمين متضادين: أحدهما النور والثاني الظلمة، وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج، فإن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع. وقالوا: إن الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة، وحصل من الإجتماع والامتزاج هذا العالَم. ومنهم من يقول: الامتزاج إنما حصل بين الظلمة والمعدل، إذ هو أقرب منها، فامتزجت به، لتطيب به، وتلتذ بملاذه، فبعث النور إلىٰ العالَم الممتزج روحا مسيحية، وهو روح الله وابنه تحننًا علىٰ المعدل الجامع السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم، حتىٰ يخلصه من حبائل الشياطين، فمن اتبعه، فلم يلامس النساء، ولم يقرب الزهومات أفلت، ونجا، ومن خالفه خسر، وهلك. قالوا: وإنما أثبتنا المعدل، لأن النور الذي هو الله تعالىٰ لا يجوز عليه مخالطة الشياطين، وأيضًا فإن الضدين يتنافران طبعا، ويتمانعان ذاتًا ونفسًا، فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما؟ فلا بد من معدل يكون بمنزلة دون النور، وفوق الظلام، فيقع الامتزاج منه. وهذا علىٰ خلاف ما قالته المانوية، وإن كان ديصان أقدم، وإنما أخذ ماني منه مذهبه، وخالفه في المعدل. وهو أيضا خلاف ما قال زردشت، فإنه يثبت التضاد بين النور والظلمة، ويثبت المعدل كالحاكم علىٰ الخصمين، الجامع بين المتضادين لا يجوز أن يكون طبعه وجوهره من أحد الضدين وهو الله عَزَّوَجَلَّ الذي لا ضد له ولا ند. الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٥٧).

(٢) (منهما) في النسخة (أ، ب).

**والمرقونية** قد زعموا أن هذا الثالث المتوسط الذي مزج بين النور والظلمة هو هذا الإنسان الحساس المدرك الذي لم يزل، فإنه المتولي لخلط النور بالظلمة والمزج بينهما علىٰ التعديل.

**وقالوا**: إنما وجب حصول هذا الثالث؛ لأن النور والظلمة هما أصلان متضادان، فلم يمكن أن يجتمعا علىٰ بناء هذا العالَم، فلا بد من ثالث يحملهما علىٰ ذلك، ولا بد من أن يكون مخالفهما في الحقيقة، لأنه لو كان من جنسهما لكان حكمه حكمهما، فيرجع الأمر إلىٰ أن لا يوجد شيء من الأجسام، ولا يوجد فعل ولا تدبير، لأن المختلفين لا يتفقان علىٰ تدبير واحد، وذكر المخبرون عنهم أن المرجع بهذا الإنسان الحساس المدرك إلىٰ الحياة الموجودة في هذا البدن.

فليتحقق الناظر ما يعالجه من سفاهة هؤلاء الملاحدة الذين لعب الشيطان بعقولهم فأضلها، وعقد علىٰ أفئدتهم بخُنصره فأزلّها، فهم في أودية الحيّرة يخبطون، وفي مهاوي الهلاك والعطب واقعون، ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩].

**والاعتراض علىٰ هذه المساويء التي قرّروها والفضائح التي أبرزوها.**

**أما المانوية والديصانية**: فالمعتمد في إبطال مقالتهم مسلكان:

**المسلك الأول**: أنّا نقول لهم: معاشر الأحلام الضعيفة، والأنظار السخيفة، هاتوا برهانكم علىٰ هذه التهجينات التي ادعيتموها، والتخمينات التي زعمتموها، حيث قلتم إن سبب هذا الامتزاج بين النور والظلمة هو ما كان من الظلمة من التعدي علىٰ النور باختلاطها به، وتعلق أجزائها بأجزائه، أليس قد زعمتم أن الأجسام قديمة كلها! فكيف قطعتم بحدوث هذا الامتزاج بين النور والظلمة وما بال هذا الامتزاج لم يكن حاصلا في الأزل كحصول الأجسام.

**لا يقال**: إنَّا[١] إنما قطعنا بحدوث هذا الامتزاج لأنَّا لما وجدنا هذه الأنوار طالبة للخلاص من الظلم، وباذلة في البعد عنها كل جهد، فلو كان النور ممازجًا لها في الأزل لاستحال أن يطلب النور إزالته، لأن إزالة الأمر الأزلي محال، والنور حكيم لا يطلب المستحيلات.

**لأنا نقول**: أليس قد زعمتم أن النور والظلمة كانا في الأزل متباينين وتباينهما لذاتيهما، ثم طلب أحدهما الامتزاج والمخالطة، والامتزاج هو ترك التباين الأزلي، فإذا جاز أن يطلب أحدهما الامتزاج مع كون الامتزاج تركًا للتباين الأزلي، جاز أن يكون طالبًا لترك الامتزاج، وإن كان الامتزاج أزليًا إذ لا فرق بينهما.

**المسلك الثاني**: أنَّا وإن سلمنا لكم أن سبب هذا الامتزاج هو ما ذكرتم لكن فيه دلالة على الفاعل المختار:

**وبيانه**: أنَّا نقول: ليس يخلو حال هذا الامتزاج إما أن يكون حصوله من جهة هذه الأجسام لذواتها أو من جهة أمر آخر مغاير لها، **والأول**: باطل، لأنه لو كان ثابتًا للأجسام لذواتها لزم حصوله في الأزل، وأنه محال، لا يقولون به، **والثاني**: باطل أيضًا، لأن[٢] ذلك الغير إن كان جسمًا عاد المحال الأول، وإن لم يكن جسمًا لزم حينئذ أنه لا بد من وجود أمر مغاير لهذه الأجسام، يكون معطيًا للنور والظلمة قدرةً واختيارًا لأجلهما يمكنان من الامتزاج، وفي هذا اعتراف منهم بإثبات الصانع عزّ سلطانه، وتركًا لمذهبهم في التثنية.

ولا يبقى الخلاف معهم إلا في قدم العالَم، وقد قدمنا فيه قولًا بالغًا والحمد لله، فحصل من مجموع ما ذكرناه أنَّا وإن سلمنا ما ذكروه في سبب هذا الامتزاج فإنه بعينه دال على إثبات الصانع الحكيم، فبطل ما توهموه في مقالتهم هذه.

---

(١) -(إنا) في النسخة (ج). (٢) (لين) في النسخة (أ).

**وأمـا المرقيونيـة**: القائلون: بإثبات متوسـط بيـن النور والظلمة يمـزج بينهما، فمعتمدنا في بطلان مقالتهم وجوه ثلاثة:

**أما أولًا**: فنقول: ليس يخلو حال هذا المتوسط الذي زعموه إما أن يكون قديمًا أو حادثًـا، فـإن كان قديمًـا لزم أن يكـون هذا الامتـزاج أزليًا، وهـم لا يقولون به. وإن كان مُحدَثًـا فـلا بد له من مُحدِث، وحينئذٍ يلزم منـه محالان: إما أن يفتقر إلىٰ مُحـدِث، ومُحدِثه إلىٰ مُحدِث، إلىٰ غير غاية، فيكون فيه إثبات حوادث لا أول لها وهو باطل بما قررناه من قبل، وإما أن ينتهي إلىٰ مُحدِث قديم، وفي هذا خروج عن التثنية، وقول بالتثليث وأنه محال.

**وأما ثانيًا**: فهذا المتوسط لا يخلو حاله إما أن يكون من جنس النور أو من جنس الظلمة، أو يكون جنسًـا آخر مخالفًا للنور والظلمة، فإن كان من جنس النور، كان في النـور غُنيـةً عنـه، وإن كان مـن جنس الظلمـة كان فيها أيضًا غُنيـة عنه في جميع الأحـكام واللـوازم، وعند هذا لا يفتقر إلىٰ إثبات هذا المتوسـط، وإن كان جنسًـا آخـر مخالفًا للظلمة والنـور في حقيقتهما، كان إبطالًا لمذهبهم في التثنية، وخروجًا عنه؛ وقولًا بالتثليث.

**وأما ثالثًا**: فنقول: هذا الامتزاج لا يخلو حاله إما أن يكون خيرًا أو شرًا، فإن كان خيرًا كان فاعله النور، لأن الخير لا يصدر إلا عنه، وإن كان شرًا كان فاعله الظلمة، لأن الشر لا يصدر إلا عنها.

**نعم** إن أرادوا بهذا المتوسـط حقيقة مخالفة للنور والظلمة من شـأنها أن تجمع بين الأجسـام وتؤلفهـا، وتصدر عن ذاتـه مُفرداتها ومركباتها، وهـو الله تعالىٰ كان عودًا منهم إلىٰ الحق، وتركًا للتثنية، وبالله التوفيق.



# الفصل الرابع
## في إيراد الإلزامات المتوجهة

علىٰ قولهـم بأن العالَم متكون من النور والظلمة، وممتزج منهما مع قولهم بأن النور لا يفعل إلا الخير وأن الظلمة لا تفعل إلا الشر، وجملتها ستة:

**الإلــزام[١] الأول**: قد تقرر من مذهبهم أن هذا الامتـزاج ليس حاصلًا في الأزل، وإنما هو حاصل فيما لا يزال.

**فنقول**: ليس يخلو حاله إما أن يكون خيرًا أو شرًا، فإن كان خيرًا كان النور تاركًا له في الأزل، فإن تركه اختيارًا كان ترك الخير شرًا، فيلزم أن يكون النور شريرًا، وإن تركـه عجزًا، فالعجز نقص، فيلـزم أن يكون النور منتقصًـا، وإن كان هذا الامتزاج شـرًا فقد ترك النور دفع الشـر، فإن كان اختيارًا كان دفع الشـر قد تركه النور، وهو شـر، فيكون النور شريرًا، وإن كان عجزًا فالعجز نقص، فيكون النور منتقصًا، وأنه محال علىٰ قولهم.

**الإلزام الثاني**: من قال: «أنا ظُلمَة»، فقائل هذا القول: لا يخلو حاله إما أن يكون هو الظلمة، أو النور، فإن كان هو الظلمة كانت صادقة، فتكون فاعلة للحُسـن وهو الصدق، وإن كان هو النور كان فاعلًا للقبيح وهو الكذب، فيكون كاذبًا.

**ولا يمكــن أن يقــال**: إن الإنســان مركــب من النــور والظلمة، وممتـزج منهما، فالكـذب مضاف إلىٰ ما فيه من الظلمــة، والصدق مضاف إلىٰ ما فيه من النور، فلا يؤدي إلىٰ المحال الذي قلتم.

**لأنَّا نقول**: هذا خطأ فإن كلامنا في شخص واحد، أخبر بخبر واحد، وهذا يؤدي إلىٰ ارتفاع الصدق والكذب عن سائر الأخبار، وأنه محال، فبطل ما قالوه.

---

(١) (الازلرام) في النسخة (ج).

**الإلـزام الثالـث**: لـو كان هـا هنا رجـلان دُفِعـا إلىٰ ظلمـةٍ شـديدة، فضاع لأحدهما بدرة[1]، واسـتتر الآخر من عدوه، فالظلمة محسنة إلىٰ من استتر من عدوه، والإحسـان حسـن، وإذا طلعت الشـمس كان هذا النور مسيئًا إلىٰ من اسـتتر من عدوه، والإسـاءة[2] قبيحة، وفي كلٍ من الوجهيـن إبطال لما زعموه من كون النور فاعلًا للخير لا يقدر علىٰ غيره، وأن الظلمة فاعلة للشر لا تقدر علىٰ غيره.

**الإلـزام الرابـع**: إذا كان الإنسـان علـىٰ قولهـم مركبًا مـن النـور والظلمة؛ وممتزجًـا منهما، والنور بطبعـه يفعل الخير، ولا يقدر علـىٰ خلافه، والظلمة بطبعها تفعل الشـر ولا تقدر علـىٰ خلافه، فحينئذ يلزم بطـلان الأمر والنهي، والحـث والزجر فيما بين العقـلاء، لأن الأمر لا يخلو حاله إما أن يكون للنور أو للظلمة، فإن كان أمرًا للنور فإن كان حسـنًا اسـتحال الأمر به، لأن حصوله واجب من جهته، فيسـتحيل الأمر به، كالمرمي من شـاهق بالنزول، وإن كان قبيحًا اسـتحال الأمر به أيضًا، لأنه لا يقدر عليه، لاستحالة حصوله من جهته، وهكـذا الحال في الظلمة علىٰ هذا التقرير، وفي هذا بطلان التصرف، وفسـاده معلوم بالضرورة، فبطل ما قالوه.

**الإلـزام الخامـس**: حُكيَ عـن أبي الهذيل أنه سـأل بعـض المجـوس القائلين بالاثنينية:

**فقال له**: حدثني عن أرواح الخلق ممن هي؟

**قال**: من الله.

**فقلت**: فالأجساد ممن هي؟

---

(١) **بدرة**: كيس فِيهِ مِقْدَار من المَال يتعامل بِهِ وَيقدم فِي العطايا. المعجم الوسيط، ص٤٣.

(٢) (والاساه) في النسخة (أ، ب).

**فقال**: من الشيطان.

**فقلت له**: ما دعاك إلىٰ ذلك؟

**فقال له المجوسي**: لأن المضارّ تكون من الأجساد، والأرواح لا تزال طاهرة طيبة، ولهذا فإن الأجساد تتغير وتنتن وتحدث منها الروائح الخبيثة، والأرواح تبين عنها، وتكون في نفسها طيبة طاهرة.

**فقلت له**(١): أليس الأرواح إذا كانت حاصلة في الأجساد يكون منها الكذب والنميمة وسفك الدماء وأنواع المضار العظيمة، ثم إذا فقدت عنها الأرواح زالت هذه المضار بكل حالٍ.

**فقال المجوسي**: بلىٰ(٢).

**فقلت له**: فأضف المضار إلىٰ الذي إذا حصل حصلت معه المضار، وإذا فُقد عُدمت المضار، فانقطع، وكان سببًا في إسلامه، وصار يرد علىٰ المجوس مقالاتهم.

**الإلزام السادس**: حُكي عن أبي الهذيل قال: دخلت علىٰ بعض الثنوية:

**فقلت له**: ألا تحدثني عن هذا الإنسان من أي شيء هو؟

**فقال له الثنوي**: من أصلين قديمين هما نور وظلام امتزجا واختلطا، فكان منهما هذا الإنسان.

**فقلت له**: ألا تخبرني عن هذا النور ما الذي جاء به إلىٰ هذا الظلام مع ما بينهما من التضاد والمباينة.

**فقال الثنوي**: السبب في اجتماعهما(٣) وامتزاجهما هو أن الظلام وثب لسوء أدبه وفحشه فأسر النور، فلهذا اختلطا وامتزجا.

---

(١) -(له) في النسخة (ج). (٢) (بلا) في النسخة (أ).

(٣) +(واختلاطهما) في النسخة (ب).

**فقلت له:** فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة في الظلام، وانقياد النور له لا يكون إلا عن وهنٍ وضعف فيه، فقد حصل في الظلام فضل قوة، وذلك خير، وحصل في النور وهن وضعف وذلك شر، ففي الشر خير، وفي الخير شر، فانقطع الثنوي وتبلد.

فهذه جملة الإلزامات التي ذكرها علماء التوحيد مع علمهم بأن فساد مذهبهم وبطلانه معلوم بالضرورة، ولكنهم ذكروا هذه الإلزامات استظهارًا عليهم ومبالغة في رد مقالاتهم وتعريفًا بجهلهم وتهافتهم، وعند هذا يظهر الافتضاح كفلق الصباح.



## الفصل الخامس
## في ذكر شُبههم والانفصال عنها

واعلم أن شُبههم علىٰ نوعين:

**أحدهما**: ما يوردونه دلالة بزعمهم علىٰ كون العالم قديمًا.

**وثانيهما**: ما يوردونه دلالة علىٰ أن العالم ممتزج من النور والظلمة.

**فالنوع الأول**: شبهٍ أربع:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: لو كانت الأجسام محدثة لاحتاجت إلىٰ مُحدِث ومُحدِثها لا يخلو حاله إما أن يكون مثلًا لها من جميع الوجوه، أو مخالفًا لها من جميع الوجوه، أو يكون مثلًا لها من بعض الوجوه ومخالفًا لها في بعض الوجوه.

**والأول**: باطل، لأنه لو كان مثلًا لها من جميع الوجوه لكان جسمًا مثلها، فيلزم فيه ما يلزم في الأجسام، وهذا محال باتفاق.

**والثاني**: باطل أيضًا، لأنه لو كان مخالفًا لها من كل الوجوه لكان ضدًا لها، ولو كان ضدًا لاستحال أن يكون فاعلًا لها، لأن الشيء لا يكون مؤثرًا في ضده، ولهذا فإن النار لا تكون مؤثرة في الثلج، والنور لا يفعل الظلام.

**والثالث**: باطل أيضًا، لأنه لو كان مخالفًا لها من وجه دون وجه، ومماثلًا لها من وجه دون وجه، للزم أن يكون مُحدَثًا من الوجه الذي ماثَلها فيه، لأن الأجسام مُحدَثة، وهذا محال، فإذا بطلت هذه الوجوه استحال أن تكون الأجسام حادثة، وإذا بطل كونها مُحدَثة ثبت قدمها، وهو الذي نريده.

**والجواب** -عن هذا الاختلاق[١] الذي زوّروه، والتمويه الذي قرّروه- من وجهين:

**أحدهما: أنَّا نقول**: بأن لهذه الأجسام صانعًا قادرًا عالِمًا حيًا مخالفًا لهذه الأجسام في حقائقها، وصفاتها، ومشاركًا لها في أمور أُخر كالعلم بالوجود والمغايرة والتحقق، ومشاركته لها في هذه الوجوه لا يؤدي إلىٰ خلل وفساد في ذاته.

**قوله**: «لو كان مخالفًا لها من وجه ومشاركًا لها من وجه آخر، لكان يلزم أن يكون مُحدَثًا من الوجه الذي شاركها فيه».

**قلنا**: هذا خطأ، فإن مشاركته لها في هذه الوجوه لا يؤدي إلىٰ حدوثه، فإنها إنما كانت مُحدَثة لقيام دلالة الحدوث فيها، لا من حيث الاشتراك في هذه الوجوه، فبطل ما ذكروه.

**وثانيهما**: أن هذا معارض بالنور والظلمة، فإنهما مؤثران علىٰ زعمهم في الحركة جميعًا، ثم لَمَ يلزم من حدوث الحركة حدوث النور والظلمة، فهكذا الحال فيما نحن فيه، لا يلزم من حدوث الأجسام حدوث فاعلها، ففسد ما ظنوه، وصح أنه لا يمتنع أن تكون الأجسام مُحدَثة وفاعلها قديم.

**الشبهة الثانية**: لو كانت الأجسام مُحدَثة لكان لها مُحدِث، ومُحدِثها لا يخلو حاله إما أن يفعلها لنفع، أو لدفع ضرر، أو لا يفعلها لوجه، والأول: باطل، لأن[٢] النفع ودفع الضرر إنما يجوزان علىٰ الأجسام، ومُحدِثها يستحيل عليه أن يكون جسمًا، والثاني: باطل أيضًا، لأنه يكون عبثًا، وأيضًا فإنه يستحيل في الفعل أن يُفعل لا لغرض، فإذا بطلت هذه الوجوه استحال أن يقال: في الأجسام أنها مُحدَثة، وإذا بطل حدوثها ثبت أنها قديمة، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (الاختلاف) في النسخة (ج). (٢) (لين) في النسخة (أ).

**والجواب**: أن هذه الشبهة قد قدمنا بيانها في مسألة الحدوث، فلا نعيدها، وبيّنا أن الداعي إلىٰ فعل العالم إنما هو الإحسان، والإحسان مقرر في عقول العقلاء، وإذا كان هذا سائغًا بطل قولهم: إنه لا يمكن أن يكون الداعي إلىٰ الفعل إلا النفع ودفع الضرر كما زعموه.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: لو كانت الأجسام مُحدَثة، لكان لها مُحدِث، ووجدنا الأحداث علىٰ ضربين لا ثالث لهما: **أحدهما**: أن يكون فعلًا طبعيًا، **والثاني**: أن يكون فعلًا اختياريًا.

**وباطل** أن يكون صدور الأجسام عن فاعلها بالطبع، لأنه إن لم يكن فاعلها سابقًا عليها فهو مُحدَث معها، وإن كان سابقًا عليها فهو محال أيضًا، لأن ما كان حدوثه بالطبع استحال تأخره عن مُحدِثه وفاعله.

**وباطل** أن يكون صدور الأجسام عن فاعلها بالاختيار، لأن من حق ما كان صادرًا بالاختيار أن يكون له ترك، هو ضد له، فيستحيل في العرض أن يكون تركًا للجسم، لأن العرض لا يضاد الجسم، ويستحيل أيضًا في الجسم أن يكون تركًا لجسمٍ آخر، لأن[1] الجسم لا يضاد الجسم، فإذا استحال في الجسم أن يكون صادرًا بالطبع والاختيار، بطل أن يكون فعلًا، وإذا بطلت فعليته ثبت أنه قديم لا أول له، وهو المطلوب.

**والجواب**: أن مثار الزلل لهؤلاء الملاحدة ومنشأ زيغهم وغلطهم إنما هو من حيث اعتقدوا أن الفعل الاختياري لا بد له من تركٍ، ولهذا أخذوا في تقسيم الترك: إما أن يكون جسمًا أو عرضًا، فهذا هو منشأ العِثار لهم.

**فنقول**: إن معقول الفعل الاختياري هو الذي يوجده فاعله بحسب داعيته من غير حاجة فيه إلىٰ أمرٍ آخر، فمن أين زعمتم أن الفعل الاختياري لا بد له من تركٍ

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

هو ضد له، ولمَ لا يكون تركه هو الإخلال به من غير حاجة إلىٰ ضد آخر يُترك به، فإذا كان الأمر هكذا بطل ما توهموه، وصح أن صدور الأجسام عن فاعلها إنما هو علىٰ جهة الاختيار، ولا يلزم المحال الذي ذكروه.

**الشبهة الرابعة**: قولهم: لو كانت الأجسام مُحدَثة لكان يجب أن تكون موجودة بعد العدم، لأن هذا هو معنىٰ الحدوث، فلو جاز عليها العدم قبل وجودها، لجاز عليها العدم بعد وجودها، وعدمها بعد وجودها محال، فيجب أن يكون عدمها قبل وجودها محال أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إنه لو جاز عدمها قبل وجودها لجاز عدمها بعد وجودها» فلأنهما سيان في العقول، فإذا جاز أحدهما جاز الآخر.

**وإنما قلنا**: «إن عدمها بعد وجودها محال»، فلأن تعليقه بالفاعل محال، لأن العدم يستحيل أن يكون أثرًا للقادر، لأنه عدم صرف، فلا يحتاج إلىٰ القادر، وتعليق عدمها بمعنىٰ لا سبيل إليه، إذ لا طريق إلىٰ هذه المعاني، فإذا بطل عدمها بعد وجودها، بطل أيضًا أن تكون موجودة بعد عدمها، وإذا كان الأمر هكذا، بطل أن يكون محدَثة، وثبت كونها قديمة.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فنقول: إنكم معاشر الثنوية قد زعمتم أن إعدام الأجسام بعد وجودها متعذر، وهو المراد بالمعاد الآخروي، وأنكرتم صحة ما جاء به الأنبياء -صلوات الله عليهم- في أمره، ورددتموه فليت شعري ما حملكم علىٰ هذا الإنكار، والرد[1] لما جاءت به الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وهو معلوم بالضرورة من دينهم، وما أنكرتم أن يكون إعدامها بأحد وجوه ثلاثة: إما بطريق الضد، وإما بإعدام الفاعل، وإما باستحالة شرط من شروطها، فكل هذه الوجوه ممكن في العقول، وقد ذهب إلىٰ كل واحد

---

(١) (فالرد) في النسخة (ب).

منهـا طوائف من علماء الإسـلام، وهـذه قضية غير معلومة بالضـرورة، فلا بد من إقامـة الدلالـة علىٰ اسـتحالة كل واحدة من هـذه الوجوه، وأنتم لـم[١] تعتمدوا في اسـتدلالكم هـذا إلا مجرد الدعوىٰ، وهـذا هو دأب أهل العجز ومـن لا بصيرة له في دينـه، كما نراكـم ضائعيـن في اعتمادكم علىٰ هـذه الخرافات، واسـتنادكم إلىٰ هذه الهذيانات.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سـلمنا لكم اسـتحالة العدم علىٰ هذه الأجسام بعد وجودها كمـا هـو مذهب لبعـض علماء المسـلمين، اعتمادًا علـىٰ أنها باقية، فلـم قلتم: إن إيجادهـا بعـد العدم محـال، وقد تقرر في العقـول أن الإيجاد بعد العـدم[٢] مقدور للقـادر، ويصـح أن يكون أثرًا للفاعـل، فمن أين لكـم أنه إذا اسـتحال إعدامها بعد الوجود أن يسـتحيل إيجادها بعد العدم؟ وبينهما بُعدٌ متفاوت، فهذا لعمري جهل مفرط، وداء لا دواء له.

**واعلم** أنَّا سـنوضح القول في كيفية إفناء الأجسـام، ونكشـف عن صحة ما جاء بـه الأنبيـاء، ونذكـر كلام العلماء في كيفية إفنـاءه، وتقرير الوجـه المختار عندنا في ذلك بعون الله وتوفيقه، ولهم شُـبه ركيكة في قدم العالَم، أعرضنا عنها لركتها، وقد تكلمنا علىٰ الشُبه المعتمدة للملاحدة في قدم العالَم، فيما مر فلا نعيده.

**النوع الثاني: فيما يوردونه دلالة علىٰ أن العالم ممتزج من النور والظلمة، ومتكون منهما، ومعتمدهم في هذا النوع شبهتان:**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: وجدنا أجسام العالَم علىٰ ضربين:

**أحدهما**: ذو ظل يستر غيره عن أن يقع عليه النور، كالأجسام الكثيفة.

**وثانيها**: لا ظل له، كالأجسام النيّرة المشرقة، كالشمس والقمر.

---

(١) (لا) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(محال، وقد تقرر في العقول أن الإيجاد بعد العدم) في النسخة (ب، ج).

فعلمنا أن ما كان ذا ظل من الأجسام الكثيفة فالظلام غالب عليه، وما ليس بذي ظل من الأجسام النيّرة فالنور غالب عليه، فعرفنا بهذا أن العالَم نور وظلمة، وأنهما ممتزجان، فما كان ذا ظل فهو من جنس الظلام، وما كان ليس بذي ظل فهو من جنس النور، فلهذا كان العالم متكون منهما.

**والجواب**: عن هذا السخف الذي ذكروه من أوجه ثلاثة:

**أما أولًا**: فنقول: هذا بناء علىٰ أصل فاسد، وهو أن ما[١] كان ذا ظل فالظلام غالب عليه، وما ليس بذي ظل فالنور غالب عليه، وهذا كله خطأ، بل نقول: ما أنكرتم أن يكون ما له ظل فهو جسم[٢] كثيف غليظ مركب من أجزاء ليس فيها نور ولا ظلمة، ومن شأن الكثيف أن يستر غيره عما وراءه، ويمنعه عن رؤية ما خلفه، فإذا وقع النور علىٰ هذا الحجم الكثيف منعه عن وقوع النور، فانعدم النور عن الجهات التي يحاذيها هذا الحجم، فلهذا ظهر الظل عنه، وزال النور، والذي ليس له ظل فليس ينير كما زعمتم، فإنا نرىٰ الهواء[٣] ليس له ظل ومع ذلك فليس ينير، فبطل بما ذكرناه هذا التقسيم الذي زعموه.

**وأما ثانيًا**: فلأن ما ذكروه من تقسيم الأشياء علىٰ وجهين: ما له ظل، وما ليس له ظل، إنما يكون بالنهار دون الليل، لأن الظلام يغشاها ويغطيها، فلا يكون لشيء منها ظل علىٰ حالٍ أصلًا، فإن لزم من مجرد وجدانها بالنهار علىٰ هذين القسمين: الحكم بأنها مركبة من النور والظلمة، لزم الحكم بأنها مركبة من الظلمة الخالصة[٤] عند وجدانها بالليل علىٰ حالةٍ واحدة، إذ كل واحد منهما إنما هو تعويل علىٰ مجرد الوجود، من غير تعويل علىٰ دلالة ظاهرة، فبطل ما زعموه.

**وأما ثالثًا**: فهب أنَّا سلمنا ما ذكرتموه من تقسيم أجسام العالَم علىٰ هذين القسمين فلم زعمتم أن أجسام العالَم إنما تكون من امتزاجهما، ولم لا يجوز أن

---

(١) (انما) في النسخة (ب).
(٢) (حجم) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (الحاصلة) في النسخة (ج).

يكون بعضها من النور الخالص، وبعضها من الظلمة الخالصة من غير امتزاج، وإذا كان هذا سائغًا، بطل ما زعموه من وجوب تركيب أجسام العالَم من النور والظلمة.

**الشبهة الثانية**: قالوا: إنَّا نجد الظل غير ظلام خالص، بل يخالطه شيء من النور، ولهذا نفصل بينه وبين الظلام الخالص، ونجده ليس بنور خالص، ولهذا نفصل بينه وبين الأنور الخالصة، فعلمنا بهذا أن الأجسام السائرة مركبة منهما جميعا كما قلناه.

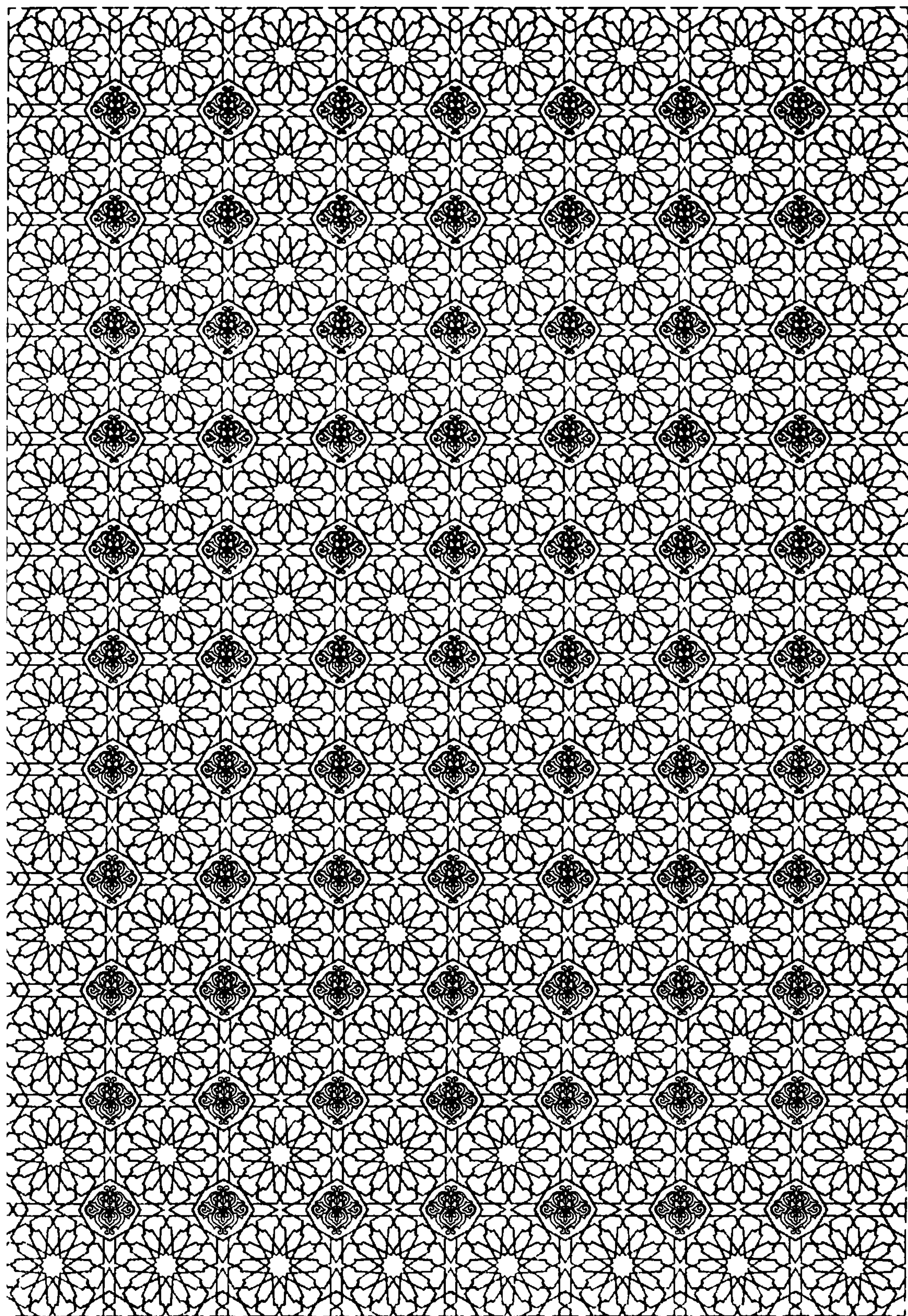
**والجواب**: عن هذا الهذيان الذي قالوه بحرف واحد وهو أنَّا نقول: إن الهواء[1] الذي بين الأرض وبين هذه النيرات كالشمس والقمر والنجوم إنما كان مستنيرًا لمقابلته لهذه الأشياء النيّرة، وإذا فقدت هذه الأشياء لم يكن مستنيرًا، فلا يكون الظلام إلا فقد النور عما يقبل النور، فعلىٰ هذا لا يكون الظلام ذاتًا ولا شيئًا موجودًا مضادًا للنور كما توهموه، بل المرجع به إلىٰ عدم النور كما قررناه فيما سلف، ولهذا فإنا إذا غمضنا أعيننا حتىٰ فقدنا رؤية النور، فإنه يُخيل إلينا أنَّا نرىٰ ظلامًا، وهذا يدل علىٰ أن الظلام ليس إلا عدم النور لا غير.

وإذا تقرر أن الظلام ليس المرجع به إلا إلىٰ عدم النور بطل جميع ما زعموه من هذه الأباطيل التي حكيناها عنهم من تكوّن العالَم وتركيبه منهما، وغير ذلك من سائر الهذيانات التي اعتمدوها.

فهذا ما أردنا ذكره في الرد علىٰ فرق الملاحدة من الثنوية، والحمد لله رب العالمين.

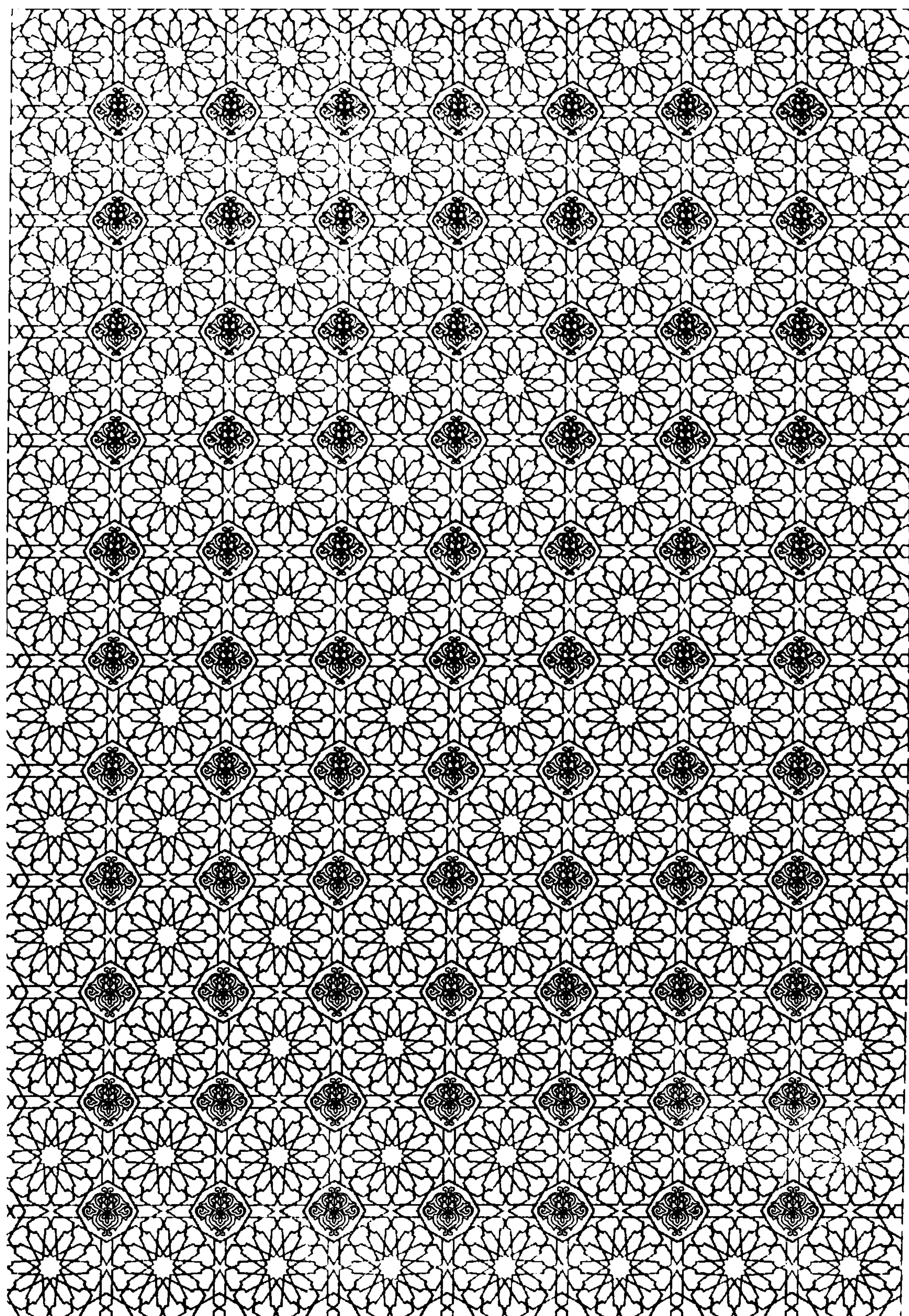


(١) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).



## القول في الرد على الملاحدة من المجوس

**هم فرقة من فرق الثنوية، دانوا بأن لهذا العالم صانعًا قادرًا عالمًا حيًا، ولهم أقاويل مضطربة. ونحن نذكر فرقهم ونرد عليهم مقالتهم، فلا جرم رتبنا الكلام عليهم في الرد على فصلين:**



# الفصل الأول
## في ذكر فرقهم[1]

❁ **وهم فرق ثلاث:**

**الفرقة الأولىٰ**: زعموا أن النور قديم لم يزل وحده، وأنه ذو أشخاص وصور وأن جميع الخير والصلاح والمنافع كلها من جهته، وسَمُوهُ «يزدان»، وأن الشيطان متولد من شك عرض له.

**وقالوا**: إن جميع المضار والشرور والقتل والفساد كلها من الشيطان، وسموه «أهرمن»، ثم اختلفوا في كونه جسمًا ومُحدَثًا.

**فالأقلون** منهم زعموا: أنه قديم، وأنه ليس جسمًا.

**والأكثرون** منهم ذهبوا إلىٰ: أنه مُحدَث وأنه جسم، ثم اختلفوا في حدوثه، فمنهم من قال: إنه حدث من شك عرض لـ«يزدان» وفكرة رديئة[2] سنحت له في بعض الأوقات، ومنهم من زعم أن حدوثه كان من عفونات الأرض[3].

---

(١) للمزيد راجع: كتاب التمهيد، الباقلاني، تحقيق ريتشارد يوسف مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص٧٠، الفِصل في الملل والنحل ابن حزم، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، (١/ ٨٦)، الملل والنحل النهرستاني، (٢/ ٣٨)، الداعي إلىٰ الإسلام، أبي البركات الأنباري، تحقيق سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م، (ص ٢٢١، ٢٧١)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، ص ٨٦، البرهان، أبو الفضل السكسكي، ص ٩٠.

(٢) (ردية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) **الكيومرثية**: (وتفسير كيومرث هو: الحي الناطق) وهم أصحاب المقدم الأول كيومرث. أثبتوا أصلين: يزدان، وأهرمن، وقالوا: يزدان أزلي قديم، وأهرمن محدث مخلوق، وقالوا: إن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكر في نفسه: أنه لو كان لي منازع كيف يكون؟ وهذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور، فحدث الظلام من هذه الفكرة، وسمىٰ: أهرمن، وكان مطبوعًا علىٰ الشر، والفتنة، والفساد، والفسق، =

**الفرقـة الثانية**: زعموا أن النور في الأزل كان خالصًا ثم بعد ذلك امتسـخ بعضه، فصـار ظلمـة، فلما رآهـا النور كرهها وذمهـا، وقالوا: إن الشـيطان مُتولِّد من تلك الظلمة التي كانت ممسـوخة من النور، وأضافوا إلىٰ النور جميع الخير والصلاح، وأضافوا إلىٰ الشيطان جميع المضار والفساد كما زعمه الأولون.

**الفرقـة الثالثة**: ذهبوا إلـىٰ أن النور والظلمـة قديمان كلاهما، وزعمـوا أنه كان بينهما خلاء كانا يجولان فيه، ويختلطان بسـببه، وقالوا: إن كل خير فهو من النور، وأن كل شر فهو من الظلمة.

**ثم ذكر المخبرون عنهم أنهم زعموا**: أن الدنيا كانت ذات بهجة وسرور، سليمة عن الآفات والمصائب والعاهات، وأن إبليس كان بمعزل من النور وكان محله في الظلمة، فدار بشياطينه حولها، فتعذر عليه دخولها، فأعمل رأيه في الخديعة والمكر حتىٰ دخلها بجنوده، وهزم الرب بجنوده، وتبعه حتىٰ حاصره، وحاربه ثلاثة آلاف سـنة، فدار بينهما للصلح ثلاثة أشخاص «بهمن وسروس وأرديبهشت»[1]، فانعقد

---

= والضـرر، والإضرار، فخرج علىٰ النور، وخالفه طبيعة وفعلاً، وجرت محاربة بين عسـكر النور وعسـكر الظلمة. ثم إن الملائكة توسـطوا فصالحوا علىٰ أن يكون العالَم السفلي خالصا لأهرمن سبعة آلاف سنة. ثم يخلي العالَم ويسلمه إلىٰ النور، والذين كانوا في الدنيا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم. ثم بدأ برجل يقال له: كيومرث، وحيوان يقال له: ثور فقتلهما. فنبت من مسقط ذلك الرجل ريباس، وخرج من أصل ريباس: رجل يسـمىٰ «ميشـة»، وامراة تسمىٰ: «ميشانة»؛ وهما أبوا البشر، ونبت من مسـقط الثور: الأنعام، وسائر الحيوانـات. وزعمـوا أن النور خيـر الناس، وهم أرواح بلا أجسـاد، بين أن يرفعهم عـن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن. فاختاروا لبس الأجساد، ومحاربة أهرمن؛ علىٰ أن تكون لهم النصرة من عند النور، والظفر بجنود أهرمن، وحسن العاقبة. وعند الظفر به وإهلاك جنوده تكون القيامة. فذاك سبب الامتزاج، وهذا سبب الخلاص. الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٣٨).

(١) ([illegible]) في النسـخة (أ)، (مهروشـروس وسهيل ودامسـيان)في (ب، ج)، لعـل هـؤلاء الثلاثة أشـخاص الذيـن داروا للصلح هم مـا ذكرتهم في المتـن واعتمدنا في ذلك علـىٰ ما ذكره الشهرسـتاني في الملل والنحل بقوله: (وأول ما خلق الله من الملائكة بهمن، ثم أرديبهشـت، ثم شـهريور، ثم اسـفندارمز، ثم خرداد، ثم مرداد. وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السـراج من السـراج من غير أن ينقص من الأول شيء، وقال لهم: من ربكم وخالقكم؟ فقالوا: أنت ربنا وخالقنا)، راجع الملل والنحل، (٢/ ٤٧).

بينهما الصلح، علىٰ أن يكون إبليس وجنوده في قرار الضوء سبعة آلاف سنة، ورأىٰ الـرب الفضل في ذلك الصلح، وفيما احتمله ملائكته من المكروه إلىٰ انقضاء هذه السنين.

**قالوا**: فلما استقامت هذه الشروط بينهما، أشـهدا علىٰ أنفسهما بذلك عدلين، ودفعا سيفيهما إلىٰ من صالَح بينهما، علىٰ أن من رجع عن هذه الشروط قُتِلَ بسيفه.

**وزعمـوا** أنـه لم يكن عنـد دخول إبليـس في العالم أحد من الأنـام، وعلىٰ وجه الأرض مـن الأنعام إلا نور ورجل واحد يسـمىٰ «كوُمَرت»، فقتلهما إبليس، فنبت من مسـقط الرجل رجل يقال له: «ميشـة»[١]، وامرأة تسـمىٰ «ميشانة»[٢] فهما علىٰ ما قالوه أَبَوَا البشر، ثم نبت من مسقط النور الأنعام، والطيور والسمك وكل دابة.

**وزعموا -لعنهم الله وأخزاهم-** أن هذه المدة التي وقع عليها الصلح إذا انقضت أيامهـا جعل النور مَن عصاه من الخلق في يدي إبليس سـبعة آلاف سـنة، ولا يزيد علىٰ ذلك شـيئًا من أجل ما اجترحوه من السـيئات والمعاصي، ثم بعد ذلك يظهر الرب بجنوده وملائكته علىٰ إبليس وشـياطينه، فقال بعضهم: يقتله ويسـتريح منه، وقال بعضهم: يحبسه في أضيق حبس، وقال بعضهم: يذبحه ويفنيه.

ولنقتصـر مـن نقل هذه الخرافـات علىٰ هذا المقـدار فإن كتابنا هـذا لا يليق به الإكثـار مـن هذه الـركاكات، فلينظـر الناظـر كيف لعب الشـيطان بعقـول هؤلاء الملاحدة؟ حتىٰ أوقعهم في المتاهات العظيمة، وأوردهم في المراتع الوخيمة، فلا ينفعهم الذود[٣] لتلك الوخامة، ويسـتنقذون أنفسـهم لفـرط الندامة، ﴿يَوۡمَ لَا يَنفَعُ ٱلظَّٰلِمِينَ مَعۡذِرَتُهُمۡۖ وَلَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ وَلَهُمۡ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [غافـر: ٥٢]، فهـذا مـا أردنـا ذكره من هذه المذاهب الرديئة[٤].

---

(١) (مسمه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (مسايه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (اللدود) في النسخة (أ، ب).
(٤) (الردية) في النسخة (أ، ب، ج).

## الفصل الثاني
## في الرد عليهم في هذه المذاهب المنكره

**اعلم** أنَّا قد ذكرنا طرفًا من خرافاتهم، ولسنا لنرد[١] عليهم في جميع ما ذهبوا إليه من هذه الهذيانات وإنما الذي نتصدىٰ لذكره، ونتعرض لإبطاله هو ما يتعلق بأمور الديانة والمسائل الإلهية[٢]، فلهذا رتبنا عليهم في الرد علىٰ مقامات ثلاثة:

**المقام الأول: في بطلان مقالاتهم** باستحالة إضافة هذه الآلام والأسقام إلىٰ الله، فنكلمهم تارة بمذهب المعتزلة، وتارة بمذهب الأشعرية، ونكون عليهم يدًا واحدة، عند الشدائد تذهب الأحقاد، ولنا في ذلك طريقان:

**الطريقة[٣] الأولىٰ: للمعتزلة**: وهي المعتمدة، وهي مبنية علىٰ تحسين العقل وتقبيحه[٤]. **وحاصلها**: أن نُبين وجه الحُسن والقبح في هذه الآلام والأسقام،

(١) (للرد) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (الالاهية) في النسخة (أ، ب).
(٣) (الطريق) في النسخة (ج).
(٤) **الحُسن والقبح يقالان لمعانٍ ثلاثة:**
**الأول**: ما كان صفته صفة كمال فحسن، وما كان صفته صفة نقصان فقبيح.
**الثاني**: ما وافق الغرض فهو حسن، وما خالفه فهو قبيح، ولا نزاع في أن هذين المعنيين يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع.
**الثالث**: ما يتعلق به المدح في العاجل، والثواب في الآجل، يسمىٰ حسنًا، وما يتعلق به الذم في العاجل، والعقاب في الآجل يسمىٰ قبيحًا، وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالىٰ اكتفىٰ بتعلق المدح والذم، وترك الثواب والعقاب، يعني: أن الحَسن والقبيح ما يثاب فاعله، أو يعاقب فاعله، لا يمكن في أفعاله تعالىٰ، فالاختلاف في الحُسن والقبح بمعنىٰ: المدح والذم عاجلًا، فعند معاشر الحنفية يثبتان بالعقل، وعند الشيخ الأشعري وتابعيه لا يثبتان به، بل بالشرع. ينظر: تعديل العلوم لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود مخطوط في جامعة ليبزج بألمانيا برقم: ٤٣، ص١٣١، وشرح تعديل العلوم القسم الثاني نسخة خطية بمكتبة الملك عبدالله بجامعة أم القرىٰ برقم: ٤٤٥، ص٣٧/ ب، تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبي المعين ميمون النسفي، تحقيق د. محمد الأنور عيسىٰ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، (٢/ ٦٧٥)، =

فمـا كان منهـا مختصًا بوجه قبح اسـتحالت إضافتـه إلىٰ الله تعالىٰ لما سـنقرره في الحكمة من اسـتحالة فعله للقبائح بمشـيئة الله، وما كان منها مختصًا بوجه حسن، جاز إضافته إلىٰ الله تعالىٰ، وإذا تقرر هذا بطل قولهم بأنه لا يجوز إضافة شـيء من هذه الآلام والمضار إلىٰ الله تعالىٰ.

**الطريقة الثانية: للأشـعرية**: وهي مبنية علىٰ أن مستند القبح والحُسن هو الشرع، وأن العقل لا قوة له علىٰ تحسين ولا تقبيح البتة[(١)]، وإذا[(٢)] كان الأمر هكذا فكل[(٣)] ضرر أو ألم صادر عن الله فهو حسـن بكل حال، ويكفي في حُسنه صدوره عن الله، ولا يعتبرون في حُسنه وجهًا يختصه، وهي طريقة ضعيفة جدًا، وسيأتي الكلام عليها مشروحًا باستيفاء في التحسين والتقبيح إن شاء الله تعالىٰ.

---

= تلخيـص الأدلة لقواعد التوحيد، أبي إسـحاق الصفـار، ص٢١٣، كتاب البداية مـن الكفاية في الهداية في أصـول الدين، نـور الدين الصابوني، تحقيق د. فتح الله خليف، دار المعـارف، مصر، ١٩٦٩م، ص١٢٤، وص١٤٩، شـرح العمـدة في عقيـدة أهل السُـنَّة والجماعة المسمىٰ بالاعتماد في الاعتقـاد، أبو البركات النسـفي، دراسـة وتحقيق د. عبـدالله محمد عبد الله إسـماعيل، المكتبة الأزهرية للـتراث، القاهرة، ط١، ٢٠١١م، ص٣٦٥. إشـارات المـرام من عبارات الإمـام، للعلامة كمال الدين البياضي، تحقيق يوسـف عبدالرازق الشـافعي ص٧٦. شـرح وصية الإمام أبي حنيفة لأكمل الدين البابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايـدي، وحمـزة البكري ص٥٤، المواقف في علم الكلام عضد الديـن عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيـق د.عبد الرحمن عميـرة، دار الجيل، بيـروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م، (٣/ ٢٦٢، ٢٦٨)، شـرح العقائد العضدية لجلال الدين الدواني، ط. دار سـعادت - تركيا ١٣١٦هـ، (٢/ ٢٠٩ و٢١٤ وما بعدها). ينظر: المطالب العالية، ج٣، ص٢٨٩ وما بعدها.

(١) ويمكـن القـول: إن الرازي قد عالج مسـألة التحسـين والتقبيح هل هما عقليان أم شـرعيين؟ بموضوعية تعالت عن التمذهب الطائفي، فقد جمع بين رأي الأشـاعرة ورأي المعتزلة في هذه المسألة، فيُميِّز الرازي بين نوعين من الحسـن والقبح، وهما: الحُسن والقبح العقليين، والحسن والقبح الشرعيين، وهذا التمييز قائـم علي طبيعة الفعل نفسـه، هل هو ملائم لطبيعة الإنسـان أم لا؟ ولمعرفة مـدىٰ ملائمة الفعل لطبيعتنا لا يتطلب الأمر الرجوع إلىٰ الشـرع، وإنما يكفينا حكم العقل، أما إذا كان الفعل متعلقًا بأمور الآخرة فإن فـلا بد من الرجوع لحكم الشـرع، ويتبين من هذا أن الرازي يقول بالحسـن والقبح العقليين والشـرعيين معًا. راجع: الإنسان بين فخر الدين الرازي وتوماس الأكويني، د. محمد إسماعيل ضرغام، فرست بوك، القاهرة، ط١، ٢٠١٧م، ص٢١١ وما بعدها.

(٢) (فإذا) في النسخة (ب، ج). (٣) (وكل) في النسخة (ج).

**المقام الثاني: في بيان المناقضة فيما ذهبوا إليه في هذه المذاهب، وظهورها[١] يتضح بوجهين:**

**أحدهما**: أليس عندكم أن الله حكيم لا يجوز أن يفعل شيئًا من القبائح، وأن حدوث الشيطان من جهته وهو أصل لجميع الشرور والقبائح، ولا يمكن صدور شيء إلا من جهته وبسببه، والله تعالىٰ هو المتولي لخلقه وإحداثه، فكيف يمكنكم مع القول بهذا تنزيه الله تعالىٰ عن[٢] فعل هذه القبائح؟ وقد فعل ما هو الأصل فيها، وهو خلق الشيطان.

**لا يقال**: إنَّا نذهب في إحداث الله للشيطان[٣] كمذهبكم فيه، فما أجبتم عن ذلك فهو جوابنا.

**لأنَّا نقول**: ولا سَواء فإنا لا نصف ذات الشيطان بأنها شر، فجاز أن نقول: إن خَلقهِ حَسن، خَلَقهُ الله تعالىٰ للإحسان إليه كسائر المكلفين، وإنما هو[٤] أساء الاختيار لنفسه، ففعل الشرور كلها، فأفعاله هي الشر، وليس ذاته شرًا، بخلاف مذهبكم، فإن عندكم أنّ ذاته نفسها شر بمنزلة السم القاتل، فلا يمكنكم تنزيه[٥] الله مع قولكم هذا عن فعل القبائح، وقد قلتم بأنه فاعل لأصلها وهو الشيطان.

**وثانيهما**: أليس قد زعمتم أن الله تعالىٰ لا يجوز أن يكون خالقًا لهذه الحيوانات المؤذية من السباع والحيات وسائر الهوام لأجل ضررها؟ فإذا جاز علىٰ مذهبكم أن يكون خالقًا للشيطان، ومُحدِثًا له مع أنه أصل في جميع المضار والمفاسد، فلم لا يجوز أن يكون خالقًا لهذه الحيوانات أيضًا لنفعها والإحسان إليها بالخلق والتلذذ، ولينفعنا بها أيضًا في الإرغاب والإرهاب بها، لنعتبر ونحترس عن فعل المعاصي المؤدية إلىٰ عقابه، كما نحترس عن مضارها، فإذا تضررنا بخلقها، عوضنا بعوضٍ يقابل ذلك الضرر ويزيد عليه.

---

(١) (واظهورها) في النسخة (ج).
(٢) (علىٰ) في النسخة (ب).
(٣) (إلىٰ الشيطان) في النسخة (ج).
(٤) -(هو) في النسخة (ج).
(٥) (تبرية) في النسخة (ب).

فقد بَانَ بما ذكرناه تناقض مذهبهم هذا، وتهافته من جميع وجوهه، ولم أقف لهم على شبهٍ يعتمدونها فنوردها، ونتكلم عليها إلا ما يذكرونه من أن الآلام والأسقام والحيوانات المؤذية شر فلا يجوز أن تكون خلقًا لله تعالىٰ، وسيظهر الجواب عنها في أفعاله تعالىٰ.

**المقام الثالث: في بيان استحالة المحاربة لله تعالىٰ:**

قد ذكرنا عنهم فيما سلف خرافات كثيرة ومن جملتها أن إبليس حارب الله تعالىٰ، وهزم جنوده واستولىٰ عليه، **ويظهر سقوط هذه المقالة بوجهين:**

**أحدهما**: أن الله قادر لذاته، وعلىٰ كل الممكنات، ومن كل جنس منها علىٰ ما لا نهاية له، ومن كانت هذه حاله استحال في حقه المحاربة، فيبطل هذيانهم.

**وثانيهما** أنه لو صح ما كذبوه وزوروه من أن شيخهم إبليس حارب الله تعالىٰ وهزم عسكره بجنوده وشياطينه واستولىٰ عليه، لكان الله لا يتمكن من ذبحه وحبسه في أضيق حبس كما زعموه، لأن من كانت[1] هذه حالته في الغلب والاستيلاء وقوة الشوكة واستظهار الأمر واستحكام القهر، لا يتمكن من الانتصاف منه، فضلًا عما وراء ذلك من القتل والذبح والحبس والأسر، فبان بما ذكرناه ها هنا بطلان هذه الخرافات التي زعموها، فأما وراء ما ذكرناه في كيفية تلك المحاربة وعقد الصلح ودعوىٰ البنوة في ملوكهم، فليس وراءه كثير فائدة، لاشتماله علىٰ سخفٍ كثير، وهذيان عظيم لا طائل وراءه.



(١) (كان) في النسخة (ج).

## القول في الرد على الفرق النصرانية

حكىٰ نَقَلَة المقالات أن مذاهب النصارىٰ لا تنضبط، وهي غير منحصرةٍ، حتىٰ قال بعض النقلة لمذاهبهم: ليس شيء أغلظ عليّ من تعاطي حكاية المذاهب عن قائلها من حكاية أقاويل النصارىٰ، لاضطرابها وكثرة تناقضها، وكفىٰ مذهبٍ بطلانًا؛ هذه خلاصته وثمرته ونقاوته، لأن اضطرابهم فيه ما كان إلا من أجل كونه لا أصل له فيستند إليه، ولا حاصل فيعوّل عليه، ونحن قبل الخوض في الرد عليهم في مذاهبهم نذكر فِرَقِهم الذين اشتهر عنهم هذه الأقاويل وحُكيت عنهم هذه المذاهب، **وهم فرق أربع**:

**الفرقة الأولىٰ: الملكانية**(١): وهم أقدم فرق النصارىٰ مذهبًا، وقد قالوا: بأن الله تعالىٰ واحدًا بالجوهر ثلاثة بالأقنومية، وأن الاتحاد لعيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ما كان من حيث إنه إنسان معين، بل إنما وقع الاتحاد بالإنسان الكلي، كما سنفصل كلامهم في الإنسان الكلي والجزئي.

**الفرقة الثانية: اليعقوبية**(٢): وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من حيث الذات،

(١) **الملكانية**: إحدىٰ فرق النصارىٰ، وهم أصحاب «ملكا» الذي ظهر بأرض الروم، واستولىٰ عليها، ويقوم مذهبهم علىٰ: أن الكلمة -أقنوم العلم عندهم- اتحدت بالمسيح، وتدرعت بناسوته، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنًا، بل المسيح مع ما تدرع به ابن، فقال بعضهم: إن الكلمة مازجت لجسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم، وأنها كالموصوف والصفة. فقالوا: بإثبات التثليث، وقالوا: إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي، وقد ولدت مريم عَلَيْهَا السَّلَامُ إلهًا أزليًا، والقتل والصلب وقع علىٰ الناسوت واللاهوت معًا. وأطلقوا لفظ «البنوة» و«الأبوة» علىٰ الله -تعالىٰ الله عما يقوله الظالمون علوًا كبيرًا- وعلىٰ المسيح. ولهم ضلالات وترهات فصلها أصحاب المقالات. انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٢٧). الفصل، ابن حزم، (١/ ١١٠). اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص٨٤.

(٢) **اليعقوبية**: فرقة من فرق النصارىٰ، وهم أصحاب يعقوب البرذعاني، راهب بالقسطنطينية، قالوا: بالأقانيم الثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة. ثم يعبرون عن الوجود بالأب، وعن العلم بالكلمة، وعن الحياة بروح =

حتىٰ قالوا: المسيح جوهر من جوهرين، وأقنوم من أقنومين: ناسوتي ولاهوتي، وأنهما امتزجا حتىٰ صار منهما شيء ثالث كما تمتزج النار بالفحمة فيصير منها شيء ثالث وهو الجمرة.

**الفرقة الثالثة: النسطورية**[1]: وهم القائلون بأن الاتحاد إنما كان من جهة المشيئة، وقال بعضهم: معنىٰ الاتحاد هو أن الكلمة خلقته هيكلًا وادرعته ادراعًا، ولذلك قالوا: المسيح جوهران أقنومان.

---

= القدس، لكنهم قالوا: انقلبت الكلمة -أقنوم العلم عندهم- لحمًا ودمًا، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو. وقال بعضهم: ظهر اللاهوت بالناسوت، فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر لا علىٰ طريق حلول جزء فيه، ولا علىٰ سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة، بل صار هو هو. وزعم أكثرهم: أن المسيح جوهر واحد، أقنوم واحد، إلَّا أنه من جوهرين، وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين. فجوهر الإله القديم، وجوهر الإنسان المحدث تركبا تركيبًا، كما تركبت النفس والبدن، فصارا جوهرًا واحدًا، أقنومًا واحدًا. وقالوا: إن مريم ولدت إلهًا، وقالوا في القتل: إنه وقع علىٰ الجوهر الذي هو من جوهرين، ولو وقع علىٰ أحدهما لبطل الاتحاد، تعالىٰ الله عن قولهم علوًا كبيرًا. انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٣٠). الفصل، ابن حزم، (١/ ١١١). اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص٨٤.

(١) **النسطورية**: فرقة من فرق النصارىٰ تنسب إلىٰ نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وهذه الفرقة غالبة علىٰ الموصل والعراق وفارس وخراسان. قالوا: إن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة وهذه الأقانيم ليست زائدة علىٰ الذات، ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد المسيح، لا علىٰ طريق الامتزاج -كما قالت «الملكانية»- ولا علىٰ طريق الظهور -كما قالت «اليعقوبية»، ولكن كإشراق الشمس في كوة علىٰ بلورة- أي: جسم مشف- وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم. وأما قولهم في القتل والصلب: فيخالف -أيضًا- قول «الملكانية» و«اليعقوبية» فقالوا: إن ذلك وقع علىٰ المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، لأن الإله لا تحله الآلام. إلىٰ غير ذلك من أقوالهم الباطلة -تعالىٰ الله وتقدس عنها- التي ذكرها أصحاب المقالات، انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٢٩). الفصل، ابن حزم، (١/ ١١١). اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص٨٤، الآباء والعقيدة، د. سعيد حكيم يعقوب، مؤسسة القديس أنطونيوس، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، القاهرة، ط ١، ٢٠١٢، ص ١٥٣، استرداد الهوية، وائل لطفي، أطلس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٥، ص ٣٥، تاريخ البطاركة، ساويرس بن المقفع، إعداد الأنبا صموئيل، النعام للطباعة، ١٩٩٩م، (١/ ٦١).

**الفرقة الرابعة: هؤلاء الآريوسية**[(١)(٢)]: فإنهم زعموا أن عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان عبدًا لله تعالىٰ ورسوله اصطفاه، ولكنه اتخذه ابنا له علىٰ سبيل التشريف، كما اتخذ إبراهيم خليلًا له علىٰ سبيل التشريف، فهذا ما وجدته في الكتب من ذكر فرقهم.

فإذا أردنا الكلام علىٰ هذه الفرق ذكرنا ما يتعلق بمذاهبهم في الجواهر والأقانيم[(٣)]، ثم نذكر ما يتعلق بمذاهبهم في الاتحاد بالذات، ثم نردفه بإبطال كلام

(١) (الآرمنوسية) في (أ، ب، ج).

(٢) لم نقف علىٰ هذه الفرقة الذي ذكرها المصنف باسم (الآرمنوسية) ولم يذكرها الشهرستاني في الملل والنحل وكذا ابن حزم في الفِصل، وقد ذكرها الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٨٥، ونرىٰ أن الاسم الصحيح لهذه الفرقة هو ما أثبتناه في المتن، وهو الآريوسية، وتنسب هذه الفرقة إلىٰ آريوس، الذي أكد في تعاليمه أن الكلمة مخلوق من العدم، خلقه الله، وهو كائن وسط بين الله والمخلوقات، وهو ليس من جوهر الله، ولم يكن آريوس هو أول من قال بذلك فقد استقىٰ آريوس تعاليمه من بولس الساموساطي، الذي كان ينادي بأن يسوع هو مجرد إنسان متحد بالله. وقد انطلق آريوس من مبدأ أن الألوهية واحدة غير مخلوقة ولا مولودة، انطلق من وحدانية الله الآب، معتبرًا إياه الإله الواحد والوحيد، والأزلي، وغير المولود، فلا يمكن بالتالي أن يكون أحد معه، وإلا، لم يعد وحيدًا، وواحدًا منذ الأزل، هذا هو الله الآب، واعتقد آريوس أن الله الآب يجب أن يسبق حتمًا كلمته، وإلا لوجدنا إلهين أزليين، وغير مولودين ودون مبدأ، وهذا يهدد وحدانية الله ويهدمها، واعتبر آريوس أن كلمة الله لم يكن موجودًا في وقت من الأوقات، ويرىٰ أن الذي ندعوه ابن الله ليس إلهًا بالمعني الحقيقي، وهو ليس في الواقع سوىٰ أول مخلوقات الله، لأن البنوة لا يمكن أن تحصل دون انتقال شيء ما من جوهر الآب إلىٰ الابن، كما أنه تأثر بمبدأ الدونية الذي وضع أوريجانوس بذوره وهو مبدأ يعني أن الابن أدنىٰ كرامة من الآب، وأن في الثالوث ثلاثة جواهر متميزة، غير متشابهة، ولا متساوية، معتبرًا أن الآب وحده الأزلي، ووحده مبدأ واحد، وأقنوم واحد، لا يمنح طبيعته لأحد. انظر: المجمع المسكوني الأول نيقيا الأول (٣٢٥م)، الأب ميشال أبرص، والأب أنطوان عرب، المكتبة البوليسية، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٢٢ وما بعدها، الآباء والعقيدة، د. سعيد حكيم يعقوب، ص ١٣٣، وأيضًا تاريخ البطاركة، الأنبا ساويرس ابن المقفع، (١/ ٤٧).

(٣) **الأقانيم**: الأصول، واحدها أقنوم؛ قال الجوهري: وأحسبها رومية، لسان العرب، (٤٢/ ٣٧٥٨)، و«الأقنوم» أو «القنوم»، كلمة سريانية يطلقها السريان علىٰ كل من يتميز عن سواه، علىٰ شرط ألا يكون =

كل فريق منهم على الخصوص، ثم نذكر شُبههم في ذلك، فلما نزلنا الكلام في بطلان مقالتهم على هذه الهيئة لا جرم رتبناه على فصول أربعة.



= مما شخص وله ظل، ولذلك فإنه يراد بالأقنوم «التمير». وقد وردت في اللغة اللاتينية كلمة نشبه هذه الكلمة في النطق تقريبًا، وهي « Aequanimita » «أقوانيمتس» ومعناها «Class The Before» أي في الصدارة، أو «قبل كل هيئة أو نظام». وقد تعني أيضا «الانسجام في الفكر والشعور والصفات الطيبة». الله في المسيحية، الكتاب الأول، عوض سمعان، كنيسة قصر الدوبارة، ٢٠٠٤، ص١١٦. ويذكر الأكويني أن الأقانيم: اسم الأقنوم عامّ (للأقانيم) الثلاثة كما أننا متى قلنا ثلاثة أناسٍ نوضح أن الإنسان عام للثلاثة. (إلا أن هذا العموم) ليس عمومًا حقيقيًّا كعموم الذات الواحدة للثلاثة وإلا لزم أن للثلاثة أقنومًا واحدًا كما أن لهم ذاتًا واحدةً وأمّا أنه أيُّ عمومٍ هو فللمدققين فيه أقوال مختلفة فمنهم من قال بأنه عمومٍ نفي بسبب أخذ غير القابل الشركة فيه في حدّ الأقنوم ومنهم من قال بأنه عموم معنىً بسبب أخذ المفرد في حدّ الأقنوم كما إذا قيل أن النوعية عامّة للفرس والثور وكلا القولين يبطله إن اسم الأقنوم ليس اسم نفيٍ بل اسم عين. ولذا ينبغي أن يُقال إنّ اسم الأقنوم عامٌ بالعموم الاعتباري... والأقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيءٍ قائم بنفسه في تلك الطبيعة. والقيام بالنفس في الطبيعة الإلهية مع الإمتياز عن الغير عامٌ بالاعتبار لجميع الأقانيم الإلهية. فإذًا اسم الأقنوم عامٌّ بالاعتبار للأقانيم الثلاثة الإلهية). الخلاصة اللاهوتية، توماس الأكويني، ترجمة: الخوري بولس عواد، المجلد الثاني، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧، (ق ١، م ٣٠، ف ٤)، ص ٣٨٦.

## الفصل الأول
## في بطلان مقالاتهم بالجواهر(١) والأقانيم(٢)

اشتهر علىٰ ألسنة المتكلمين أن النصارىٰ يقولون: إن الله واحدًا بالجوهر، ثلاثة بالأقنومية، فأما وصفهم الله تعالىٰ بالجوهرية، فالخلاف فيه معهم ليس إلا من جهة اللفظ، لأنهم متفقون علىٰ أن الله ليس بمتحيز، وأنه تعالىٰ منزه عن المكان والجهة، ومعنىٰ وصفه بكونه جوهرًا عندهم أنه قائم بنفسه، ليس بمفتقر إلىٰ غيره، وأما الأقنوم فهو اسم سرياني، ومعنىٰ الأقنوم عندهم الشيء المتفرد بالعدد، والأقانيم عندهم ثلاثة، «أقنوم الآب» وهو ذات الباري تعالىٰ، و«أقنوم الابن» وهو الكلمة، و«أقنوم الروح القدس» وهو الحياة.

وقد تخبط الناس في معرفة مقاصدهم بهذه الأقانيم، ونحن نذكر تقسيمًا حاصرًا يحيط بجميع الأقسام التي يمكن أن يقال فيه، لأن الخوض في إبطال مذهبٍ لا يمكن إلا بعد معقول حقيقته.

**فنقول**: ذهب بعضهم إلىٰ أن هذه الأقانيم ذوات قائمة بأنفسها، وكل أقنوم منها مستقل بنفسه، لا يفتقر إلىٰ غيره، وذهب آخرون منهم إلىٰ أنها أشخاص، وقال قائلون: إنها وجوه وصفات، إلىٰ غير ذلك من التفرق والخلاف، وكلامهم في هذه الأقانيم في غاية التخبط والاضطراب، لا تستقر له قاعدة، ولا تعقل له حقيقة.

---

(١) (بالجوهر) في النسخة (ج).

(٢) للمزيد راجع: التمهيد، الباقلاني، ص٧٥ وما بعدها. الفِصل، ابن حزم، (١/ ١٠٩) وما بعدها. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر وآخرون، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، (٤/ ٥) وما بعدها.

**واعلم** أن الاحتمالات التي يمكن أن ترجع بما ذكروه[١] من الأقانيم إليها لا تنفك عن أمور ستة:

**أولها**: أن يكون المرجع بهذه الأقانيم إلىٰ محض ذاته تعالىٰ، حتىٰ يكون واحدًا ثلاثة.

**وثانيها**: أن يكون المرجع ببعض هذه الأقانيم إلىٰ مجرد ذاته، كما يحكىٰ عن بعضهم أن أقنوم الآب هو ذات الله تعالىٰ، وبالأقنومين الآخرين إلىٰ صفتين لذاته وهما الكلمة والحياة.

**وثالثها**: أن يكون المرجع بهذه الأقانيم الثلاثة إلىٰ موجودات ثلاثة قائمة بأنفسها مستقلة بذواتها، كما يقول من أثبت آلهة كثيرة غير الله تعالىٰ.

**ورابعها**: أن يكون المرجع بهذه الأقانيم إلىٰ صفات ثلاث كما يقوله أبو هاشم غير مستقلة بنفسها، ولا معلومة بانفرادها.

**وخامسها**: أن يكون المرجع بها إلىٰ أحكام إضافية كما يقوله أبو الحسين، حيث زعم أن المرجع بالقادرية والعالمية إلىٰ أحكام إضافية واجبة للذات، كما سنذكره في الصفات إن شاء الله تعالىٰ.

**وسادسها**: أن يكون المرجع بها إلىٰ أمور سلبية، كما يزعمه هؤلاء الفلاسفة، فإنهم[٢] زعموا أن هذه الأوصاف التي يستحقها الباري تعالىٰ لذاته من القادرية والعالمية والحيّية وغيرها من سائر الصفات إنما هي أمور سلبية، وليست أمورًا ثبوتية كما يزعمه أهل الإسلام، وقالوا: لو كانت أمورًا ثبوتية لأدىٰ إلىٰ أن تكون في ذاته كثرة، والكثرة دلالة الإمكان، وقد ثبت أنه تعالىٰ واجب الوجود، وأنه واحد من كل وجه، لا يدخله كثرة، فهذه وجوه الاحتمالات التي يمكن حمل قولهم في الأقانيم عليها.

(١) (ذكرناه) في النسخة (ج).
(٢) (وانهم) في النسخة (ج).

**والاعتراض على هذه الأقاويل المستهجنة، والمذاهب المستخفة المسترذلة،** تارة يكون بالإبطال، وتارة يكون بالمطالبة، وتارة يكون بالمعارضة، فهذه مقامات ثلاثة قد حصرناها وضبطناها، لنستولي على فسادها وإزالتها، ونُطلِع الناظر على بطلانها وردائتها(١) بمشيئة الله تعالى.

**المقام الأول: في الإبطال: وحاصلهُ أن نقول:**

**أما الاحتمال الأول:** وهو أن يكون المرجع بالأقانيم الثلاثة إلى محض ذاته، ومجردها من غير اعتبار أمر زائد عليها من حُكمٍ أو صفةٍ فهذا باطل بالضرورة، لا يقول به أحد لأمرين:

**أما أولًا:** فلأن الذات الواحدة يستحيل فيها أن تكون أمورًا ثلاثة متعددة، لأن معقول الوحدة ينافي ويناقض معقول التعدد، ويستحيل في الذات الواحدة أن يحصل فيها النقيضان.

**وأما ثانيًا:** فلو جاز أن تصير الذات الواحدة أمورًا متعددة لجاز أن تصير الأمور المتعددة أمرًا واحدًا، وذاتًا واحدة، لأن بُعدهما في العقل على سواءٍ، وفي ذلك بطلان الغيرية في الذوات، وهو محال، فبطل أن يكون المرجع بهذه الأقانيم الثلاثة إلى مجرد الذات.

**وأما الاحتمال الثاني:** وهو أن يكون المرجع بما ذكروه في الأقانيم الثلاثة إلى موجودات ثلاثة قائمة بأنفسها متعددة، فهذا باطل أيضًا لأمرين:

**أما أولًا:** فلأن هذا لا يلائم مذهبهم في قولهم: إن الذات واحدة فقط، فلا يمكن حمله عليه.

**وأما ثانيًا:** فهذا باطل بما سنقرره في مسألة الوحدانية.

---

(١) (وردآيها) في النسخة (ب).

وأما سائر الاحتمالات الأربعة أعني أن يكون المرجع بالأقانيم الثلاثة إلىٰ ذات وصفتين أو إلىٰ صفات ثلاث كما يقوله أبو هاشم وأصحابه، أو إلىٰ أحكام ثلاثة كما يقوله: أبو الحسين وأصحابه، أو إلىٰ أمور سلبية كما يزعمه الفلاسفة، فحينئذ يكون مقصدهم بالأقانيم مفهومًا معقولًا، وعند هذا لا يكون كفرهم لسبب هذه الأقانيم إذا أرادوا بها هذا المعنىٰ.

**بل يكون إكفارهم بأمرين:**

**أحدهما:** قولهم بإلهية عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ واعتقاد كونه ابنًا.

**وثانيهما:** إنكار نبوة محمد صلىٰ الله عليه وآله(١).

**فظهر بما حققناه** ها هنا ما يصح وما يبطل مما يمكن أن يُراد بهذه الأقانيم التي زعموها، ولا يضرنا بعد ذلك جهلنا بمرادهم بهذه الأقانيم علىٰ التعيين، لأن التقسيم الذي ذكرناه يستولي علىٰ جميع المحتملات الممكنة في العقل، وهذا قاطع لتعلقهم؛ وحاسم لشغبهم.

**المقام الثاني: المطالبة لهم بإقامة البرهان القاطع علىٰ حصر هذه الأقانيم في هذه الأعداد الثلاثة:** وما بالهم اقتصروا علىٰ هذا العدد دون غيره من سائر الأعداد بالزيادة والنقصان، فمن حقهم أن يقيموا دلالة علىٰ هذا الحصر ليتم لهم ما ذكروه من تثليث الأقانيم.

**لا يقال:** إن كل واحدة من الفرق تدّعي انحصار صفات(٢) الله تعالىٰ في عدد مخصوص دون غيره من سائر الأعداد، فالمعتزلة من أصحاب أبي هاشم زعموا أن الصفة الذاتية واحدة، والصفات المستفادة منها بالاقتضاء أربع: القادرية والعالمية والحيّية والوجود، والأشعرية يحصرونها في سبعة أو ثمانية أو أكثر علىٰ اختلاف مذاهبهم في حصرها، فما به يثبتون هذا الحصر الذي زعموه، فنحن نثبت به حصرنا.

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (أ). (٢) (صفة) في النسخة (ب، ج).

**لأنا نقول**: هذا خطأ، فإن المثبتين للصفات من المعتزلة والأشعرية إنما حصروها في هذه الأعداد لأن الفعل عندهم لم يدل إلا على هذه الصفات دون غيرها، إما بنفسه، وإما بواسطة، فلهذا اقتصروا على هذه الأعداد لا غير، وأما أنتم فلم تعتبروا في هذه الأقانيم دلالة الفعل أصلًا، فلهذا كان الإلزام متوجهًا عليكم في حصرها في هذا العدد دون غيره من الأعداد، فحصل من كلامنا أنه لا مستند لهم في حصر ما زعموه من الأقانيم في هذا العدد إلا التحكم المحض الذي لا طائل فيه ولا فائدة وراءه، فهذا ما يتعلق بالمطالبة.

**المقام الثالث: في المعارضة: وهي متوجهة عليهم من وجهين:**

**أحدهما**: أنَّا نقول: أليس قد سلمتم أن الله تعالىٰ فاعل مختار، ومن حق الفاعل المختار أن يكون قادرًا، فلا بد لكم من الاعتراف له بالقادرية، فأراكم لا تثبتون له أقنومًا بكونه قادرًا كما أثبتم له بكونه عالمًا، وأقنومًا بكونه متكلمًا.

**وثانيهما**: أنهم قد قالوا: بثبوت[1] السمع والبصر للقديم تعالىٰ، فيلزمهم أن يثبتوا له أقنومًا بكونه سميعًا، وأقنومًا بكونه بصيرًا، كما أثبتوا له أقنومًا بكونه حيًا وعالمًا، فظهر بما ذكرناه بطلان مقالتهم لهذه الأقانيم.

**واعلم** أن الأشبه عند التحقيق أن مراد النصارىٰ من هذه الأقانيم التي زعموها هو هذه المعاني التي يثبتها هؤلاء الأشعرية.

**وبيانه**: أن النصارىٰ يعتبرون في تقرير مذهبهم وقولهم بهذه الأقانيم شرائط ثلاث:

**الأولىٰ** منها: وحدة الذات، فإن عندهم أن الله تعالىٰ واحد بالجوهرية.

**الثانية**: أن الصحيح من مذهبهم أن هذه الأقانيم عندهم ذوات مستقلة بأنفسها ليست من قبيل الأحوال والصفات، بل ذواتًا علىٰ حيالها منفردة.

---

(١) (يثبتون) في النسخة (ج).

**والثالثة**: أن هذه الأقانيم متعددة في أنفسها، وأعدادها ثلاثة، أقنوم الآب، وأقنوم الابن، وأقنوم روح القدس.

وهذه الشرائط الثلاث لا توجد على الكمال إلا في مذهب الأشعرية، فإن ذات الله تعالىٰ عندهم هي أصلٌ لهذه المعاني، وهي غير متعددة، وزعموا أيضًا أن هذه المعاني مستقلة بأنفسها ذواتًا علىٰ انفرادها، وهي القدرة والعلم والحياة وغيرها.

**وقالوا**: -أيضًا- إن هذه المعاني متعددة في أنفسها، فزعم بعضهم أنها سبعة، وزعم بعضهم أنها ثمانية، فحصل من هذا أن الشرائط التي اعتبرتها النصارىٰ في قولهم بالأقانيم لا توجد إلا في مذهب هؤلاء الأشعرية، فهم يضاهونهم في مقالتهم، ويكرَعُون[1] معهم في أجن ضلالتهم.

وقد فسر بعض النقلة من أهل المقالات كلام النصارىٰ وقولهم بالآب والابن وروح القدس ما يقوله الفلاسفة: من أنه تعالىٰ عقل وعاقل ومعقول[2]، فهو من حيث إنه عقل لذاته: أقنوم الآب، ومن حيث إنه عاقل لذاته: أقنوم الابن، ومن حيث إنه معقول لذاته: أقنوم روح القدس.

فهذا هو الكلام فيما يختص مقالاتهم بالجواهر والأقانيم.



(١) كرع في الماء يكرع كروعًا وكرعًا: تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بإناء، وقيل: هو أن يدخل النهر ثم يشرب، وقيل: هو أن يصوب رأسه في الماء وإن لم يشرب. لسان العرب، (٨/ ٣٠٨).

(٢) للمزيد عن قول الفلاسفة راجع: النجاة، ابن سينا، القسم الثالث، ص٢٨٠، الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، (٣/ ٥٣)، المطالب العالية، الرازي، (٣/ ١٤٠) وما بعدها.

## الفصل الثاني
## في بطلان مقالاتهم بالاتحاد

**اتفقت آراء الفرق النصرانية على القول بالاتحاد**، ثم اختلفوا في كيفيته، **فقال بعضهم**: أن الاتحاد كان بامتزاج الذاتين، **وقال بعضهم**: الاتحاد بالحلول، **وزعم بعضهم** أن الاتحاد كان بالإنسان الكلي، **وبعضهم** قال: إن الاتحاد ما كان إلا بالإنسان الجزئي، إلى غير ذلك من التفرق والنزاع، كما سنفصل الكلام على كل فريقٍ منهم، ونُكَلمهُ بكلام يخصه.

**واعلم** أن المتكلمين قد تخبطوا في نقل مذاهب النصارى في الاتحاد ومعرفة مقصدهم به، وصعب عليهم ضبطه، واعتاص عليهم فهمه، وما ذاك إلا لأجل تخبط المذهب في نفسه وتناقضه، ويستحيل الخوض في الرد على كل مذهب إلا بعد الوقوف على حقيقته وغوره.

**نعم** الأولى في الكلام عليهم في الاتحاد أن نأتي بتقسيم حاصرٍ يستولي على جميع الأقسام الممكنة التي توهموها حاصلة من جهة الله تعالى لعيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، ثم نبطل جميع ما توهموه من هذه الأقسام، كما فعلناه عليهم في الكلام عليهم بالتثليث.

**فنقول**: الأمر الذي توهموه حاصلًا لعيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ من جهة الله تعالى حتى امتاز به عن غيره من سائر الأنبياء من: خلق الأجسام، وإبراء الأكمة والأبرص، وإحياء الموتى، لا يخلو من احتمالات ستة:

**أولها**: أن الله تعالى أو صفاته اتحد بذات عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أو صفاته.

**وثانيها**: أن الله تعالى أو صفاته حلّت في ذات عيسى أو صفاته.

**وثالثها**: أن ذات عيسى أو صفاته تولّد من ذات الله أو صفاته.

**ورابعها**: أن الله تعالىٰ أعطىٰ عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خاصةً في ذاته لأجلها قدر علىٰ ما لا يقدر عليه سائر البشر من إحياء الموتىٰ، وإبراء الأكمة والأبرص وغير هذا.

**وخامسها**: أن يقولوا: إن الله تعالىٰ اتخذ عيسىٰ ابنًا له علىٰ سبيل التشريف كما اتخذ إبراهيم خليلًا له علىٰ سبيل التشريف له.

**وسادسها**: أن يقولوا: إن الله تعالىٰ كان يفعل خوارق للعادات علىٰ يد عيسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إكرامًا له، وتصديقًا لنبوته، فهذه هي الأقسام التي يمكن حمل كلام النصارىٰ فيما اعتقدوه في عيسىٰ وتميزه عن غيره من سائر الأنبياء.

**والاعتراض علىٰ ما ذكروه** من هذه الأباطيل، وزوروه من هذه الأقاويل تارةً يكون من حيث الإبطال، وتارة تكون بالمعارضة، فلهذا رتبنا الكلام في الرد[1] عليهم علىٰ مقامين:

**المقام الأول: في إبطال مقالتهم:**

**فنقول: أما الاحتمال الأول والثاني** وهما الاتحاد والحلول، فهما باطلان لأمرين:

**أما أولًا**: فلأن فائدة الاتحاد ومعقول حقيقته هو أن يصير الشيئان واحدًا، وهذا يؤدي إلىٰ بطلان أحد الذاتين، إما ذات الله وإما ذات المسيح، وهما ثابتان عندهم، فيجب أن يكون الاتحاد باطلًا، وأما الحلول ففاسد أيضًا، لأنه يؤدي إلىٰ قدم المحل أو حدوث القديم، وكلاهما محال، فبطل القول بالحلول.

**وأما ثانيًا**: فلأن الاتحاد والحلول من توابع الجسمية والعرضية، وسنقرر فيما بعد استحالتهما وتوابعهما علىٰ الله تعالىٰ.

**وأما الاحتمال الثالث**: وهو أن يقال: إن ذات عيسىٰ أو صفته متولّده من ذات الله أو صفاته، فهذا باطل أيضًا، لأن المتولّد لا بد أن يكون حادثًا، ثم

---

(١) -(في الرد) في النسخة (ب، ج).

حدوثه لا يخلو من وجهين: إما أن يكون بالإيجاب عن ذات الله أو عن صفاته، وإما ألا يكون كذلك، **فإن كان الأول**: لزم أن تكون ذات الله تعالىٰ جزء من ذات عيسىٰ، فيؤدي إلىٰ القول بالاتحاد والحلول وهما محالان. **وإن كان الثاني**: لزم أن يكون الله تعالىٰ متجزئًا[١] في ذاته، ليكون عيسىٰ جزءً منه، والتجزئ محال علىٰ من ليس بجسم، فبطل القول بالتولّد[٢]، لأن حدوثه من ذات الله تعالىٰ وتولّده عنها مع كونها مختصة به وملتبسة به لا يعقل إلا علىٰ أحد هذين الوجهين اللذين حققناهما.

**وأما الاحتمال الرابع**: وهو أن الله أعطىٰ عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ قدرة يتمكن بها من خلق الأجسام وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتىٰ، فهذا فاسد لوجهين:

**أما أولًا**: فلأن هذا لا يقتضي له أن يكون إلهًا وأن يكون ابنًا لله تعالى كما زعموه.

**وأما ثانيًا**: فيستحيل في غير قدرة الله تعالىٰ أن تكون صالحة لإيجاد الأجسام، كما سنوضحه من بعد بعون الله.

**وأما الاحتمال الخامس**: وهو أن الله اتخذه ابنًا علىٰ سبيل التشريف، فهذا فاسد أيضًا، لأن إطلاق اسم البنوة يوهم الخطأ في حق الله تعالىٰ، والأسامي لا يجوز إطلاقها إلا بإذن من صاحب الشريعة، ولما منع منه فلا جرم لا يجوز إطلاقه.

**الاحتمال السادس**: وهو أن الله تعالىٰ فعل هذه الخوارق علىٰ يد عيسىٰ إكرامًا له، وتصديقًا لنبوته، ومعجزة له، فهذا معنىٰ صحيح، ومقصد لا ننكره، ولكن أخطأتم في اعتقادكم استحقاقه للإلهية[٣]، واختصاصه بالابنية، لأجل ذلك فإن ذلك لا يوجب له كونه إلهًا وابنًا كغيره من سائر الأنبياء، فهذا هو الكلام عليهم فيما يختص مقالتهم بالاتحاد ومعرفة ما يصح فيها وما نفسده.

---

(١) (متحيزًا) في النسخة (ج). (٢) (بالمتولد) في النسخة (ب، ج).

(٣) (للالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

**المقام الثاني: المعارضة بسائر الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ:**

**وتحقيقها**: أن الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ مختصون بظهور الخوارق، إظهارًا لكرامتهم، وتصديقًا لنبوتهم، كظهورها على يد عيسى، فإن جاز أن يكون المسيح إلهًا وابنًا لأجل ما ظهر عليه من الخوارق والمعجزات؛ ليجوّزنّ(١) ذلك في سائر الأنبياء، ولما كان ذلك مستحيلًا في حقهم، دل على بطلان ما زعموه(٢).

فهذا ما لخصناه من الكلام في رد مقالتهم بالاتحاد، وبطلان الاحتمالات التي تمكن أن يكون مقصودةً لهم على سبيل الإجمال.

---

(١) (ليجوز) في النسخة (ج).

(٢) لما قدم وفد نصارى نجران على النبي ﷺ بعد أن دعاهم للإسلام فرفضوا، قالوا له: ما تقول في عيسى ابن مريم؟ فقال النبي ﷺ: آيات نزلت عليه بعد أن سألوه ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ﴾، أي أنه لا وجه لجعل عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ابناً لله لمجرد أنه خلق من غير أب، ولو كان كونه خلق من غير أب يجعله ابناً لله، لكان أدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أولى بذلك من عيسى، فأدم خُلق من غير أب أو أم، فالإعجاز في خلقه أكبر وأوضح، ولما لم يكن أدم ابناً لله، بل هو مخلوق له، ومن أدم وحواء تكاثرت الإنسانية، فلماذا جعلتم عيسى ابن مريم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ابناً لله؟ فالله له القدرة المطلقة، يخلق ما يشاء سبحانه، ويخلق كل احتمالات الممكن، بمعنى أن تعالى خلق أدم من غير أب ولا أم، وخلق حواء من غير أم، وكل البشر من أب وأم، فحتى تكتمل احتمالات الممكن، وحتى لا يطعن طاعن في طلاقة القدرة الإلهية، بأن يخرج قائل ويقول: إن الله لا يقدر أن يخلق أحد من غير أب، وحاشا أن ينسب لله نقص، أو عجز، ولذا فتحقيقاً لطلاقة القدرة الإلهية في كمال الخلق، كان خلق المسيح عيسى ابن مريم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ من غير أب. ويذكر الفخر الرازي أن خلق عيسى من غير أب، أكثر قبولاً في العقول، من خلق أدم من غير أب ولا أم فيقول: «إذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس». ولما لم يلزم من عدم الأب والأم البشريين لآدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، أن يكون ابناً لله تعالى، لم يلزم من عدم الأب البشري لعيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، أن يكون ابنا لله، تعالى الله عن ذلك، ولما لم يبعد انخلاق آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ من التراب، لم يبعد أيضاً انخلاق عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ من الدم الذي كان يجتمع في رحم أم عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ. انظر التفسير الكبير المسمى مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨١، (٨/ ٨٢).

## الفصل الثالث
## في إبطال مقالة كل فريقٍ منهم على الخصوص

**وقد ذكرنا فيما سلف أنهم فرق أربع:**

**فأما الملكانية**: فقد زعموا أن الاتحاد ما وقع لعيسىٰ من حيث إنه ذلك الشخص بعينه، بل إنما وقع الاتحاد بالإنسان الكلي، وقبل الخوض في رد مقالتهم فلا بد من تفسير معنىٰ الكلي والجزئي في حق الإنسان وغيره.

**فنقول: أما الكلي**: فهو الذي لا يمنع نقص تصوره عن وقوع الشركة فيه، وهذا نحو تصور حقيقة الإنسان من حيث إنه إنسان، فإنه يشترك فيها الأشخاص الجزئية نحو زيد وعمرو وبكر، **وأما الجزئي**: فهو ما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة في معناه وهذا نحو هذه الأشخاص المعينة مثل زيد وعمرو فإن نفس تصورها يمنع من وقوع الشركة في معناها وحقيقتها، وهذه مسألة مذكورة عن الأوائل من الفلاسفة، فإنهم اتفقوا علىٰ أن كل حقيقة يوجد لها أشخاص في الوجود المعين، فإن لتلك الحقيقة الكلية من حيث إنها كلية وجودًا متقررًا أوليًا لا يتغير أبدًا.

**ولكن اختلفوا بعد ذلك** في أن تلك الحقيقة الكلية هل يمكن وجودها في الخارج أو لا يمكن؟ فالذي ذهب إليه أفلاطون أن تلك الحقيقة الكلية لها وجود في الخارج، واحتج علىٰ هذا بقوله: إنه لما صدق قولنا: إن الإنسان المعين موجود في الخارج، صدق أيضًا قولنا: إن الإنسان من حيث إنه إنسان موجود في الخارج، لأن هذا الإنسان المعين عبارة عن مجموع حقيقة الإنسان مع إضافة قيد التعيين، فهو إذًا حقيقة مركبة، والإنسان من حيث إنه[1] إنسان حقيقة مفردة، ومتىٰ كان المركب موجودًا، فالمفرد موجودًا لا محالة، فإذا كان الإنسان المعين موجودًا في الأعيان، فالإنسان من حيث هو إنسان موجود في الأعيان، وهو المطلوب.

---

(١) (هو) في النسخة (ج).

**وأما أرسطو** فإنه قد ذهب إلىٰ أن الإنسان الكلي لا وجود له في الأعيان، وإنما هو أمر ذهني مقرر في العقل، لا وجود له في الخارج أصلًا.

**والحق عندنا** ما ذهب إليه أرسطو: وهو أن الإنسان الكلي لا وجود له في الأعيان البتة، والذي يدل علىٰ صحة ما قاله هو: أن الإنسان الكلي مشترك بين الأشخاص الجزئية[1] من نحو زيد وعمرو وبكر وخالد، فلو كان له وجود في الأعيان للزم أن يكون الشيء الواحد موصوفًا بالصفات المتضادة، أعني علم زيد وجهل عمرو، وبياض بكر وسواد خالد، وطول شخص وقصر آخر، فيلزم أن يكون الإنسان الكلي موصوفًا بهذه الأمور[2] المتضادة، لأنه أمر كلي يجمع الأشخاص الجزئية، وهذا محال.

**فأما ما زعمه أفلاطون** من أن الإنسان المعين لما كان موجودًا في الخارج كان الإنسان الكلي موجودًا في الخارج، فهو خطأ.

**لأنَّا نقول**: الإنسان من حيث إنه[3] إنسان ليس إلا أنه إنسان معين من غير زيادة، فأما قيد كونه كليًا، فهو قيد من قيوده، وهو أمر خارج لا يعرض له إلا عند كونه ذهنيًا، فلا يلزم من كون الإنسان المعين موجودًا في الخارج أن يكون الإنسان الكلي موجودًا في الخارج أيضًا، فبطل ما قالوه.

**فإذا عرفت هذا**: فالذي يدل علىٰ بطلان كلام الملكانية حيث زعموا: أن الاتحاد كان بالإنسان الكلي أمران:

**أحدهما**: أن الإنسان الكلي لا وجود له في الخارج أصلًا، كما حققناه الآن، وإذا لم يكن له وجود في الخارج استحال أن يقع به[4] اتحاد، لأن الاتحاد لا يعقل إلا فيما له وجود، وتحقق في نفسه، فأما ما لا وجود له فلا.

---

(١) (الجزية) في النسخة (أ، ب).
(٢) (للامور) في النسخة (أ).
(٣) (هو) في النسخة (ب، ج).
(٤) (له) في النسخة (ب، ج).

**وثانيهما**: أنَّا لو سلمنا أن للإنسان الكلي وجود في الخارج، فهو[١] مشترك بين جميع الأناسي فيلزم ألا يختص بعض الأشخاص بهذا الاتحاد دون بعضٍ، فيبطل ما زعموه من اختصاص الاتحاد بالمسيح، ففسد ما قاله هؤلاء الملكانية.

**وأما النسطورية**: فقالوا: إن الاتحاد إنما وقع بالإنسان الجزئي دون الكلي، وخالفوا مقالة الملكانية في كيفية الاتحاد، وزعموا أن الجوهر القديم وهو الله تعالىٰ اتحد بالشخص المعين وهو المسيح، فهو في نفسه جوهران، جوهر قديم وجوهر محدث، وهو إنسان تام وإله تام، وقالوا: إن الصّلب علىٰ المسيح والولادة له من مريم ما كانا إلا من جهة ناسوته دون لاهوته، تعالىٰ الله عن سخف هذه المقالة التي ادعيت لها السماء بالانفطار والأرض بالتشقق والجبال بالانخرار، ﴿أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩١-٩٢]، فما أعظم ما قالوه من الافتراء، وأدخل ما زعموه في الشك، وأوقعه في الامتراء.

**ويتضح فساده بأمرين:**

**أحدهما**: أنَّا[٢] نقول: ليس يخلو حال هذا الاتحاد من أحد وجوه الاحتمالات الستة التي قدمنا ذكرها، وما يصح منها وما يفسد فلا فائدة في تكريرها.

**وثانيهما**: أنَّا نحقق الكلام عليهم ونقول أليس قد زعمتم أن المسيح في نفسه جوهران، جوهر قديم هو الكلمة، وجوهر محدَث وهو شخص المسيح، فليس يخلو حال هذين الجوهرين: إما أن يكونا قديمين، أو حادثين، أو أحدهما قديم والآخر حادث، فإن كانا قديمين فقد أثبتم[٣] قديمًا رابعًا، أقنوم الآب، وأقنوم الابن، وأقنوم الروح وهو جوهران علىٰ زعمكم، فصارت أربعة، وهذا يبطل قولكم بالتثليث، وإن كانا محدثين فقد أثبتوا[٤] الابن الأزلي محدثًا، ويلزمهم أن

(١) (وهو) في النسخة (ج).
(٢) (ان) في النسخة (ب، ج).
(٣) +(قديمين، أو حادثين، أو أحدهما قديم والآخر حادث، فإن كانا قديمين فقد أثبتم) عبارة مكررة في النسخة (ب، ج).
(٤) (اثبتم) في النسخة (ب، ج).

يعبدوا ما ليس بقديم، وهذا خطأ، وإن كان أحدهما قديمًا والآخر محدَثًا فقد عبدوا المحدَث مع القديم، وهو غير إله، فبطل بما ذكرناه ها هنا كلام هؤلاء النساطرة بحمد الله.

**وأما اليعقوبية**: فقد قالوا: بالاتحاد ولكنهم زعموا أن اتحاد المراد منه الممازجة والمخالطة حتىٰ صارا شيئًا واحدًا، فقالوا: المسيح جوهر من جوهرين، وأقنوم من أقنومين: أحدهما: جوهر الإله القديم. والآخر: هو جوهر الإنسان المحدث، اتحدا وصارا جوهرًا واحدًا، ومثّلوا ذلك الاتحاد بصورة الوجه في المرآة والسيف من غير أن يكون قد انتقل صورة الوجه إلىٰ المرأة.

**وإيضاح فساد هذه المقالة يكون بوجهين:**

**أحدهما**: أنَّا نقول: ليس يخلو الجوهران بعد الاتحاد الذي زعموه: إما أن يبقيا علىٰ ما كانا عليه من المغايرة والتحقيق لمعقوليهما، أو يتغيرا عما كانا عليه، فإن كان الأول: فليس ذلك باتحاد ولا ممازجة، وإن كان الثاني: فليس يخلو الحال فيهما: إما أن يكون اللاهوت قد أبطل الناسوت، أو يكون الناسوت مبطلًا للاهوت، أو يكون كل واحد منهما قد أبطل حقيقة الآخر، فإن كان الأول: وجب أن يكون المسيح لاهوتًا محضًا، وحينئذ تبطل حقيقة الناسوت، ويبطل قولهم بالاتحاد والممازجة، وإن كان الثاني: وجب أن يكون المسيح إنسانًا محضًا، وتبطل حقيقة الإلهية[١] عنه، ويبطل قولكم إنه جوهر من جوهرين، وإن كان الثالث: لزم ألا يكون المسيح إلهًا، ولا غير إلهٍ، ولا إنسان ولا غير إنسان، لأن كل واحد منهما قد أبطل حقيقة الآخر وأخرجه عن[٢] معقوله.

**وثانيهما**: أن الاتحاد بالممازجة لا يكون إلا في حق الأجسام والكلمة عندهم ليست بجسم.

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (من) في النسخة (ب، ج).

**ومما يدل علىٰ بطلان كلام اليعقوبية** حيث زعموا أن الاتحاد كان بالممازجة السنخة[(١)][(٢)] المشهورة عنهم لإيمانهم، وحاصلها قولهم: تؤمن بالله الواحد الآب، مالك كل شيء، صانع ما يُرىٰ وما لا يُرىٰ، وتؤمن بالرب الواحد الشوع[(٣)] المسيح ابن الله الذي وُلد من أبيه قبل العوالم كلها، وليس بمصنوع، إله حقٍ من إله حقٍ، من جوهر أبيه الذي بيده أتقن العوالم كُلها، وخلق كل شيء، الذي من أجل خلاصنا معشر الناس نزل من السماء، وتجسد من[(٤)] روح القدس، وصار إنسانًا، وحُبِلَ به، ووُلد وقُتِلَ وصُلبَ، وقام بعد ثلاث وصعد إلىٰ السماء، وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء تارة أخرىٰ للقضاء بين الأموات والأحياء. ويؤمن بروح القدس روح محيية التي تخرج من أبيه.

وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا، وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية[(٥)]، وبقيامة أبداننا إلىٰ أبد الآبدين، فالمعمودية ماء لهم[(٦)]؛ يغسلون به الصبي في اليوم السابع

---

(١) (اليسحه) في النسخة (ج).

(٢) **السِّنْخُ**: الأصل من كلِّ شيء. والجمع أَسْناخ وسَنُوخ وسِنْخُ كل شيء أَصله. المعجم الوسيط، ص٤٥٣، لسان العرب، (٢٤/ ٢١١٤).

(٣) **أصل اسم يسوع في اللغة العبرية هو يشوع**، وفي اللغة الآرامية التي كانت سائدة كلغة محكية في زمن المسيح علىٰ الأرض، هو إيشوع. لذا حتىٰ نفهم لماذا يسوع وليس عيسىٰ، علينا أن نعرف معنىٰ اسم يسوع أو يشوع أو إيشوع. من المعلوم أن الحرف العبري «شيم» يمكن لفظه «سين»، ومن الأمثلة علىٰ ذلك: صموئيل في العبري هي شموئيل وسمعان هي شمعون ومشيح هي مسيح. وكلمة يسوع أو يشوع مختصر لاسم يهوشع المؤلف من جزئين: يهو ويراد بها اسم يهوه، وشوع وتعني المخلص. يُكتب الاسم باللغة العبرية (יְהוֹשֻׁעַ"- יְהוֹ - שֻׁעַ)، هما «» يهوه - יְהוָה" الكائن الدائم الوجود الواجب الوجود وعلة كل وجود، و«شُع -שׁיַע" وهو فعل عبري بمعنىٰ «يخلص» - יוֹשִׁיעַ".

https://www.maarifa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2220:jesus-or-issa&Itemid=3148..

(٤) (في) في النسخة (ب، ج).

(٥) **الجاثليق**: رتبة كنسية عالية تلي البطريرك وهو متقدم الأساقفة أو المشرف العام عليهم، وله سلطة البطريرك.

(٦) (مالهم) في النسخة (أ).

من ولادتـه، رجاء مغفرة الخطايا، والجماعة هم الأئمة، الذين يقولون بعصمتهم، ولهذا وصفوها بأنها قدسـية، وشرطوها في جُملة الإيمان، فهذه هي سنخة إيمانهم الـذي يعتقدونـه ويدينون بـه، وهي دالة علىٰ بطـلان مقالتهم، حيـث زعموا أنهما صارا شيئًا واحدًا وامتزجا، ألا ترىٰ إلىٰ قولهم حُبل به ووُلدَ، ثم صعد إلىٰ السماء، وجلس علىٰ يمين أبيه، وهذا كله يدل علىٰ انفصاله واستقلاله بنفسه، فأين هذا عن الاتحاد والامتزاج الذي زعموه، فبطل ما قاله اليعقوبية.

**وأما الآريوسـية**[1]: فهم المحققة مـن الفرق النصرانية، وقد ذهبوا إلىٰ أن عيسـىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان عبـدًا لله تعالىٰ، ورسـولًا له إلـىٰ الخلق، وأنه ابتدأه مـن مريم، وأنه نبيّ صالـح، وعبدٌ مخلوق، شـرفه بكراماته، وأعلـىٰ[2] درجته بطاعاته، وسَـمَّاه ابنًا علىٰ طريق التبني، لا من طريق الولادة من قِبل الأب والأم، كما يقوله غيرهم من النصارىٰ.

ولعـل التبني موضوع في لغتهم علىٰ الإكرام والتعظيـم، فإن كان هذا مقصدهم بهذا الاسم فلا حرج عليهم في إطلاقه، لصحة معناه، **وأما في لغة العرب فإن إطلاق لفظ التبني لا بد فيه من اعتبار أمرين:**

**أحدهمـا**: التجانس: فإن الإنسـان لا يتبنىٰ حيوانًا من غير جنسـه، ولهذا فإنه لا يجوز إطلاق لفظ التبني علىٰ الفرس والدابة لما كانا من غير الجنس.

**وثانيهما**: أن يكون المتبني أصغر سنًا من الرجل الذي ينضاف إليه التبني، ولهذا فـإن ابـن يومين لا يكون متبنيًا لابن مائة سـنة، والشـيخ لا يكون ابنًا للشـاب علىٰ طريق الإكرام والتعظيم، لما لم يجز أن تصح ولادته منه لصغر سنة.

فظهـر بما حققنـاه أن إطلاق هذا اللفظ علىٰ الله تعالىٰ متعذر باعتبار لغة العرب لمـا ذكرناه، فأما باعتبـار لغتهم إذا قصدوا ما ذكرناه مـن التعظيم والإكرام لا مانع منه، فهذا هو الكلام علىٰ هذه الفرق الأربع.

(١) (الآرمنوسية) في النسخة (أ، ب، ج)، سبق التعريف بهم.
(٢) (واعلا) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الرابع
## في إيراد شُبههم

وقد تمسكوا فيما ادعوه لعيسىٰ عَلَيهِ السَّلَامُ من الإلهية[١] والابنية والاتحاد بشُبهٍ ثلاث:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: إن المسيح عَلَيهِ السَّلَامُ ظهرت منه أفعال لا يقدر عليها الخلق، ويتعذر عليهم فعلها، ولا تكون متعلقة بقُدَرِهم، وذلك نحو: إحياء الموتىٰ، وإبراء الأكمة والأبرص، وخلق الأجسام، فلما تميز بهذه الأمور من بين سائر الخلق، فيجب أن يتميز بالإلهية[٢] أيضًا من بينهم.

**والجواب**: أن هذه الأفعال سنوضح القول فيها أنها لا تكون مقدورة لغير الله تعالىٰ، وأن صدورها من غير الله محال، وأن الله هو المتولي لفعلها، وليست فعلًا لعيسىٰ كما زعموه، وإنما فعلها معجزة له، وتصديقًا لنبوته، وإنما نُسب إليه توسعًا ومجازًا لما كانت متعلقة به، كما يُنسب إلىٰ موسىٰ فلق البحر، وقلب العصا حية، وإخراج اليد البيضاء، وكل هذا من جهة الله تعالىٰ، أظهره علمًا دالًّا علىٰ تصديق نبوة الأنبياء، وهذا لا يقتضي كونه إلهًا كغيره من سائر الأنبياء.

**الشبهة الثانية**: قالوا: رأينا المسيح شخصًا يجوز عليه ما يجوز علىٰ الأشخاص، ويجري عليه ما يجري علىٰ كل واحدٍ منها، فكان ناسوته كناسوت سائر الخلق، ثم رأيناه ظهرت عليه أفعال الإلهية[٣] من إحياء الموتىٰ، وإبراء الأكمة والأبرص، وخلق الأجسام، فلهذا قلنا: بأنه متحد من جوهرين: جوهر قديم لاهوتي، يختص لأجله بالأحكام الإلهية[٤]، وجوهر محدث ناسوتي، يختص لأجله بالأحكام

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بالالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

الإنسانية، فلهذا قلنا: بالاتحاد له، فصار جوهرًا من جوهرين، وأقنومًا من أقنومين كما ذكرناه.

**والجواب**: أن مثار هذا الغلط الفاحش، ومنشأ هذا الزلل الواضح هو اعتقادكم إن إحياء الموتىٰ، وإبراء الأكمة والأبرص[١]، وخلق الأجسام، متعلق بقدرته، وهذا هو الخطأ بعينه، فإنا قد ذكرنا أن هذه الأمور ليست من متعلقات قُدرّ الأجسام، وإنما هي من مقدورات الله التي يختص بها، لا يقدر عليها غيره، فعلها علىٰ أيدي الأنبياء تصديقًا لنبوتهم، وإظهارًا لمعجزاتهم.

**الشبهة الثالثة**: قولهم حكاية عن المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ «إني ذاهب إلىٰ أبي وأبيكم»، وهو[٢] صادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لا يقول إلا الحق، فإذا كان الله هو الأب له، كان ابنًا له، وفي هذا ما نريده من كونه ابنًا.

**والجواب**: من وجهين:

**أما أولًا**: فلا نسلم صحة هذه الرواية، بل إنما هي مختلقة لتقرير هذه المقالة التي ادعيتموها، والعماية التي انتحلتموها، من كون المسيح ابنًا لله، تعالىٰ الله عن ذلك عُلوًا كبيرًا.

**وأما ثانيًا**: فالمراد بالأب ها هنا المالك له ولهم، والرؤوف به وبهم، وقد يتجوز بالأبوة عن الرأفة والرحمة، لأن شفقة الآباء علىٰ الأولاد ورحمتهم بهم معروفة، فجاز أن يتجوّز بالأب عن الرؤوف بهم، الرحيم عليهم، فيكون المعنىٰ: إني ذاهب إلىٰ الموضع الذي أمر به الله الرؤوف الرحيم، وإذا صح هذا بطل ما قالوه من اعتقاد كونه ابنًا لله تعالىٰ.

فهذا هو الكلام علىٰ الفرق النصرانية.

---

(١) -(والأبرص) في النسخة (أ).

(٢) (فهو) في النسخة (ب، ج).

# القول في
# الرد على عبدة الأصنام

**اعلم** أن المشتغلين بعبادة غير الله تعالىٰ فيهم كثرة، ولعلهم يرجعون إلىٰ فرق أربع:

**الفرقة الأولىٰ**: قوم ينكرون الصانع، ويقولون: إن هذه الأفلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها، وأنه يمتنع عليها العدم والفناء، وإليها تتوجه العبادة، وهي المدبرة لما في هذا العالَم، وهؤلاء هم الدهرية الخالصة.

**الفرقة الثانية**: وهم الذين يقولون: بأن الله تعالىٰ خلق هذه الكواكب وجعلها مدبرة لهذا العالم السفلي، وهذه الكواكب مشتغلة بعبادة الله تعالىٰ، ونحن مشتغلون بعبادتها، لأن الله تعالىٰ أجلّ من أن يكون معبودًا لنا، وهؤلاء هم الصابئة، وأهل النجوم.

**الفرقة الثالثة**: هم الفرق النصرانية، فإنهم يعبدون المسيح، ويعتقدون إلهيته كما ذكرنا مذاهبهم من قبل.

**الفرقة الرابعة**: هم عبدة الأوثان والأصنام علىٰ طبقاتهم.

وقد زعم أهل التاريخ أنه لا دين من الأديان الباطلة أقدم من عبادة الأوثان والأصنام، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين بلغنا تاريخهم هو نوح صلوات الله عليه، وهو إنما جاء بالرد علىٰ عبدة الأوثان، كما حكىٰ الله عنه في قوله: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا﴾ [نوح: ٢٣]، فعلمنا بهذا أن دين عبادة الأصنام كان موجودًا قبل نوح ثم هو مستمر من زمان نوح إلىٰ زماننا هذا، فقد قيل: إن في أطراف العالَم قومًا مستمرون عليه.

**فاعلـم** أنه ليـس في المذاهب بأجمعها أسـخف عقولًا ولا أضعـف أحلامًا من عبـادة غير الله، ولقد أكثـر الله في كتابه الكريم من تهجين آرائهم والمقت لهم، قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ﴾ [الحج: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ﴾ [الأعراف: ١٩٤]، وقـال تعالـى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣][1] إلى غير ذلك من الآيات التي تشهد بنهاية جهلهم، وركة أحوالهم.

**فـإذا عرفت هذا** فسـبيلنا في الـكلام عليهم بأن نذكر الكلام في الأسـباب الباعثة لهم على عبادة الأصنام، ثم نرد عليهم مقالتهم، باستحقاقها للعبادة، فلا جرم رتبنا الكلام في الرد عليهم على فصلين.



(١) (للى) في النسخة (أ).

## الفصل الأول
## في ذكر الأسباب الباعثة لهم على عبادة الأصنام والأوثان

**اعلم** أن العلم الضروري حاصل لجميع العقلاء بأن الصورة المعمولة من خشب أو رصاص أو نحاس يستحيل أن تكون مُوجده لجميع الخلائق، ورازقه لهم، وأن تكون خالقة للسماوات والأرضين وما بينهما، والعلم بفساد هذا هو من أجلىٰ العلوم الضرورية، وعُبّاد الأوثان والأصنام هم خلق كثير كما حكيناه، والخلق الكثير لا يجوز اتفاقهم علىٰ ما يُعلم فساده بالضرورة.

**فظهر بما**[1] **ذكرنا** أنه ليس عبادة الأوثان والأصنام لأجل كونها خالقة للعالم ولا مُدبرة له، فإن ذلك مستحيل كما ذكرنا، فلا بد لهم من سبب يبعثهم علىٰ عبادتها.

وقد ذكر العلماء لهم أسبابًا في ذلك، وتأولوا لهم تأويلات، ونحن نذكرها وجملتها أمور خمسة:

**التأويل الأول**: أن في الأزمنة السالفة كان أكثر الناس علىٰ مذهب الصابئة، وكانوا يعبدون هذه الكواكب، ويعتقدون فيها أنها أحياء ناطقة، مُدبرة عالِمة، ثم اتخذوا من تلك الكواكب هياكل مخصوصة، فكانوا يعبدونها، ويتقربون إليها، لا علىٰ أن المعبود في الحقيقة هو ذلك الهيكل، بل المعبود هو الكوكب الذي هو حيّ ناطق، وذلك الصنم هيكل له.

**التأويل الثاني**: ربما كانوا يعتقدون في بعض الرجال أنهم أبناء الله، وأولياء الله، فيعبدونهم، فاتخذوا صورهم فعبدوها، وتقربوا بها ليكونوا لهم شفعاء عند الله تعالىٰ يوم القيامة.

---

(١) (ما) في (ب، ج).

**التأويل الثالث**: لعلهم كانوا مجسـمة أو حلولية، فاعتقدوا لضلالتهم حُلول الله تعالىٰ، أو حلول صفة من صفاته في تلك الأجسام، فعبدوها وعظموها لذلك.

**التأويل الرابع**: أنهم اتخذوا تلك الهياكل قبلةً، كما أن المسـلمين لما سـجدوا إلىٰ جانب الكعبة، سجد هؤلاء إلىٰ جانب الصنم، فليس المسجود له هو الصنم بل هو الله تعالىٰ، لكن الكعبة إنما هي قِبلة للصلاة، وهكذا الصنمُ إنما هو قِبلة للصلاة لا غيره.

**التأويـل الخامس**: لعلهم كانوا يعبدون هذه الأوثـان والأصنام تبركًا بها، وتيمنًا بأسـمائها، لأن بعـض أئمتهـم وفضلائهم أمرهم بذلـك، فيفعلونه امتثـالًا لأمره، ومحبة لمساعدته.

وهـذه هي التأويلات التي يمكن أن تكون عُذرًا في عبادة العقلاء، وأهل الذكاء، لهـذه الأوثان والأصنام، فأما من عداهم من البُله وناقصي العقول؛ فإنه لا يبعد أن يكونـوا معتقدين فيها الإلهية[1] ولكن لا عـبرة بأقوالهم، ولا تعويل علىٰ كلامهم، إنما العبرة بقول الأذكياء من جميع الفرق.

**وأقـرب التأويلات عندنا في شـرح حقيقة مذهب عُبّاد الأوثـان والأصنام** ما ذكر أبو معشـر جعفر بـن محمد المنجـم البلخي[2]، فإنـه ذكر أن كثيرًا مـن أهل الهند والصين كانوا يُقرون بالله وملائكته، إلا أنهم كانوا يعتقدون في الله تعالىٰ الجسمية، ويقولون: إنه تعالىٰ ذو صورة حسـنة، كأعجب ما يكون من الصور، وأن الملائكة لهم صور عجيبة رائقة.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) **أبو معشر المنجم**: (٠٠٠ - ٢٧٢هـ) جعفر بن محمد بن عمر البلخي، أبو معشر: عالم فلكي مشهور، كان أولًا من أصحاب الحديث، وتعلم النجوم بعد سـبع وأربعين سـنة من عمره، قال القفطي في وصفه: عالم أهل الإسـلام بأحكام النجوم، وكان أعلم الناس بتاريخ الفرس وأخبار سـائر الأمم، وعمر طويلًا، جاوز المئة، أصله من بلخ، في خراسان، أقام زمنًا في بغداد ومات بواسط، تصانيفه كثيرة، منها: (كتاب الطبائع)، و(المدخل الكبير)، و(إثبات علم النجوم). راجع: الفهرسـت، ابـن النديم، (١/ ٢٧٧)، والقفطي ١٠٦، وابن خلكان، (١/ ١١٢)، والأعلام، الزركلي، (٢/ ١٢٧).

وزعموا أنهم قد احتجبوا عنهم بالسماوات، فلا جرم اتخذوا صورًا وتماثيل أنيقة المنظر، حسنة الأشكال على الصور التي كانوا يعتقدون اختصاص الله تعالى بها وملائكته، ثم يعكفون على عبادتها، قاصدين بذلك طلب الزلفى إلى الله وإلى ملائكته، ويؤيد هذا التأويل ما حُكي عن عُبّاد الأوثان في قوله: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] فهذا هو الأقرب في سبب عبادتهم لها.



# الفصل الثاني
# في بطلان ما زعموه

**ومعتمدنا في فساد هذه المقالة وجهان:**

**أحدهما**: أن العبادة حق مخصوص، وهي نهاية الخضوع والتذلل للمعبود، وذلك كله لا يليق إلا بمن يستحقه، ولا يستحقه على الحقيقة إلا الله تعالىٰ، لأنه تعالىٰ[1] هو الخالق للعباد والمُنعم عليهم بأصول النعم وفروعها، والمُجازي لهم علىٰ أعمالهم، وهذه الأوثان والأصنام معلوم بالضرورة أنها لا تستحق شيئًا من ذلك، وقد تقرر في العقول قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم، فإن العقلاء يستقبحون بعقولهم قبح تعظيم الأراذل وسفلة الناس كتعظيم الأنبياء والأئمة وأفاضل[2] العلماء.

**وثانيهما**: أنَّا قد حكينا أن الله تعالىٰ قد نادىٰ عليهم بالمقت، وحكم علىٰ عقولهم بالسخف فيما تلوناه من تلك الآيات، ولو لم يكن إلا قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ﴾ [الأعراف: ١٩٤] فإن فيها غاية التهجين لعقولهم، والتبطيل لمذهبهم في اعتقادهم إلهيتها[3] وغير ذلك من الآيات المُشعرة بما ذكرناه، فإن أكثر القرآن إنما هو في الرد علىٰ منكري المعاد والحشر والنشر، وعُبّاد الأوثان والأصنام.

فأما ما أوردناه من التأويلات لهم في عبادة الأوثان، فكلها باطلة لا تصح أن تكون وجهًا في حُسن عبادتهم، فأما مذهب الصابئة في اعتقاد كون هذه الكواكب أحياء ناطقة فقد مر إبطاله، وأما اعتقادهم في بعض الرجال أنهم أبناء الله؛ فقد

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (ب، ج). (٢) (والافاضل) في النسخة (ج).
(٣) (إلاهيتها) في النسخة (أ، ب، ج).

أفسدنا كلام النصرانية فيما زعموه، وأما اعتقاد الحلول والتجسيم فسيأتي فسادهما في الصفات السلبية.

وأما اعتقادهم لكونها قِبلةً وتبركًا بها وتيمّنًا بأسمائها، فهذا كله باطل، لأنَّا نعلم قطعًا من دين صاحب الشريعة إنكاره عليهم في ذلك، وزجرهم عنه ومنعهم عما توهموه من ذلك، فبطلت هذه التأويلات بأسرها، وبطل ما زعموه من عبادة الأوثان والأصنام، والحمد لله علىٰ كل حال.



## القول في الرد على المُفوّضة[1]

**القائلون بالتفويض فريقان:**

**الفريق الأول**: من زعم أن هذه الكواكب السبعة التي هي الشمس والقمر وزحل وعطارد والمشترىٰ والزهرة والمريخ كلها أحياء ناطقة مُدَبرةً، وأن الله تعالىٰ فوّض تدبير العالم السفلي إليها، ودانوا بعبادتها، فهذه الكواكب السبعة عندهم هي المدبرة لما في عالمنا، وأوجبوا عبادتها، وهذا هو قول الصابئة وأكثر المنجمين.

**الفريق الثاني**: هم النصارىٰ فإنهم اعتقدوا إلهية عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وقالوا: إنه مخترع لجميع الأجسام، والله تعالىٰ فوّض تدبير العالَم إليه، فعبدوه واعتقدوا إلهيته.

**واعلم** أن للمتكلمين في إبطال قول المُفوّضة وفساد القول بهذه الوسائط طرق كثيرة:

**فأما المعتزلة**: فاعتمدوا في ذلك طرقًا ثلاثة:

**أولها**: أن قالوا: كل قادرٍ غير الله فلا بد وأن يكون قادرًا بقُدرة، والقادر بالقدرة لا يصح منه فعل هذه الأجسام والألوان، إذ لو صح ذلك في بعض القادرين بالقدرة لصح منَّا، فكان يلزم أن يفعل الإنسان لنفسه أولادًا وأموالًا، فلما كان هذا باطلًا استحال في القادرين بالقدرة فعل الأجسام.

**وثانيها**: أنه لا دليل علىٰ كون هذه الأفلاك والنجوم فاعلة لهذه الحوادث في عالمنا فوجب نفيه.

**وثالثها**: أنها لو كانت فاعلة لاختلف تأثيرها في السير، لأن من حق القادر علىٰ الشيء أن يختلف داعيه، فكان يلزم ألا يستمر سيرها علىٰ حالة واحدة، فلما علمنا استمرار سيرها دل علىٰ أنها مُسَخّرة مُدبَرة تجري علىٰ وفق المصلحة، كما علم خالقها ومُدبرُها.

---

(١) سبق التعريف بهم في السفر الأول ص٣٥٠.

**وأما الأشعرية**: فقد اعتمدوا في بطلان هذه الوسائط هو أن الله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، وأن الإيجاد في كل شيء متعلق بقدرته، ويستحيل تعليقه بقدرة غيره، وإذا ثبت هذا بطل إضافة هذه الحوادث في عالَمنا إلىٰ هذه الكواكب، وهذه الطريقة ضعيفة جدًا، وسيأتي تقرير فسادها في خلق الأعمال.

فهذه طرق المتكلمين في بطلان هذه الوسائط.

**والمختار عندنا** في بطلانها هو الرجوع إلىٰ دليل الشرع، فإنا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة إضافة هذه الآثار إلىٰ قدرة الله تعالىٰ من غير واسطة، وظواهر القرآن ونصوصه تشهد لما ذكرنا بالصحة، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [ق: ٣٨]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١]، إلىٰ غير ذلك من الآيات المؤذنة بإبطال الوسائط، فبطل بما ذكرناه كلام المُفوّضة.

ولنقتصر علىٰ هذا القدر من الرد علىٰ الفرق المخالفة لملة الإسلام، ففيه كفاية، ومن أحاط علمًا بما ذكرناه أمكنه الوقوف علىٰ حقيقة الأمر في بطلان الأديان الرديئة(١) والملل الكفرية، فعد يُرىٰ من هذه الفرق علىٰ كثرتها، وغلبة عِدتها، لقد اطمأنوا إلىٰ أوهام غالبة، وأسسوا قواعدهم علىٰ أمور مضطربة، فما أبعد ما راموه، وأبطل ما ظنوه وتوهموه(٢)، ألم يأن لهم الالتفات إلىٰ ما قرر في العقول من واضحات البراهين، والإعراض عما ولُعوا به من مسالك اللعب والتهجين، فما ضرهم لو استمسكوا بِعُرىٰ الإسلام الوثيقة، ودانوا بدين الأنبياء فيما أتوا به من أنوار الحقيقة، لكن غلب عليهم الخذلان، واستولىٰ علىٰ حزبه الشيطان، ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١١٩].

---

(١) (الردية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) -(وتوهموه) في النسخة (ب، ج).

**تنبيه:**

**اعلم** أن مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان الكفرية المخالفة لملة الإسلام هي الفلسفة، فهم منشأ كل زيغ، وأصل كل ضلالة، ومصداق ما ذكرناه من حالهم يظهر من وجهين: إجمالي، وتفصيلي.

**الوجه الأول: من حيث الإجمال:**

فلأنك إذا تأملت أحوال هذه الملل الكفرية مع تباين طرقها، وافتراق شُعبها في إضافة هذه الآثار في عالمنا هذا، وجدتهم بين قائل: بتأثير العقول المجردة، وقائل: بتأثير النفوس الفلكية، وقائل: بتأثير المواد العنصرية، فجميع مقالات الفرق الخارجة عن الإسلام لا تخلو[1] عن إضافة هذه الآثار في عالمنا هذا إلىٰ أحد هذه الأمور الثلاثة، وهذه كلها هي مقالة الفلاسفة، فإنهم ذهبوا إلىٰ أن إضافة هذه الآثار في عالمنا إنما تحصل عن العقول والنفوس والعناصر، فعرفت بما ذكرنا أنهم مستمدون منهم، وآخذون لهذه الضلالة عنهم، فهذا وجه جملي يُعرف به أن منشأ كل ضلالة في الإسلام إنما هو من آرائهم الفاسدة، وأنظارهم الحائرة[2]

**الوجه الثاني: من حيث التفصيل:**

**فتقريره:** بأن نُبين بأن استمداد كل فرقة من هذه الفرق الكفرية ليس إلا منهم، فنقول:

**أما الدهرية** فقد زعموا أن أصل العالم مركب من خمسة أشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والروح، وهذا أُخذٌ من أقوالهم بالطباع.

**وأما الصابئة**[3] فقد قالوا: إن هذه الحوادث في عالمنا ليس إلا من جهة الأفلاك السبعة كما شرحنا أقوالهم فيما سبق، وهذا أخذ من مقالتهم بتأثير الأفلاك.

---

(١) (تخلوا) في النسخة (ج). (٢) (الحائدة) في النسخة (ب، ج).

(٣) سبق التعريف بهم في السفر الأول ص٤٣٨.

**وأما المنجمون**: فقد زعموا أن المؤثر في هذه الحوادث هي النجوم، وهو في الحقيقة راجع إلىٰ الأفلاك، وهم مستمدون من مقالتهم فيها.

**وأما الثنوية**: فقد قالوا: إن المؤثر إنما هو النور والظلمة، ومرادهم بالنور هو عالَم العقل، ومرادهم بالظلمة هو عالَم الطبيعة، وهذا بعينه هو مذهب الفلاسفة، فإنهم يقولون: بعالَم العقل وعالَم الطبيعة، ويعنون بعالَم العقل الموجودات السماوية، ويريدون بعالَم الطبيعة المواد العنصرية الأرضية.

**وأما النصارىٰ**: فإن مرادهم بالأقانيم الثلاثة: العقل والفلك والعنصر، وهذا هو مذهب الفلاسفة.

وهكذا القول في سائر الفرق، وسائر الأديان، إنما استمدوا ضلالتهم ووقعوا في جهالاتهم من زيغ هؤلاء الفلاسفة، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن لا ضلالة في الإسلام إلا وهم أصلها وسِنَادُها، ولا شبهة في الدين إلا وهم عُمدتها، وقاعدة مهادها، فمن أحكم إبطالها، وأتقن إفسادها، أمكنة الرد علىٰ كل فريق من فرق الضلال.

وإذ قد وفقنا الله تعالىٰ حتىٰ بلغنا هذه الغاية في الرد علىٰ جميع الفرق المخالفة لملة الإسلام، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدىٰ لو لا أن هدانا الله.

**وبتمامه يتم القول في «الفن الأول» من الكتاب وهو الكلام في «إثبات الذات».**

**والحمد لله رب العالمين.**

**ونشرع الآن في شرح الفن الثاني، في إثبات الصفات مستعنين بالله وهو خير معين.**



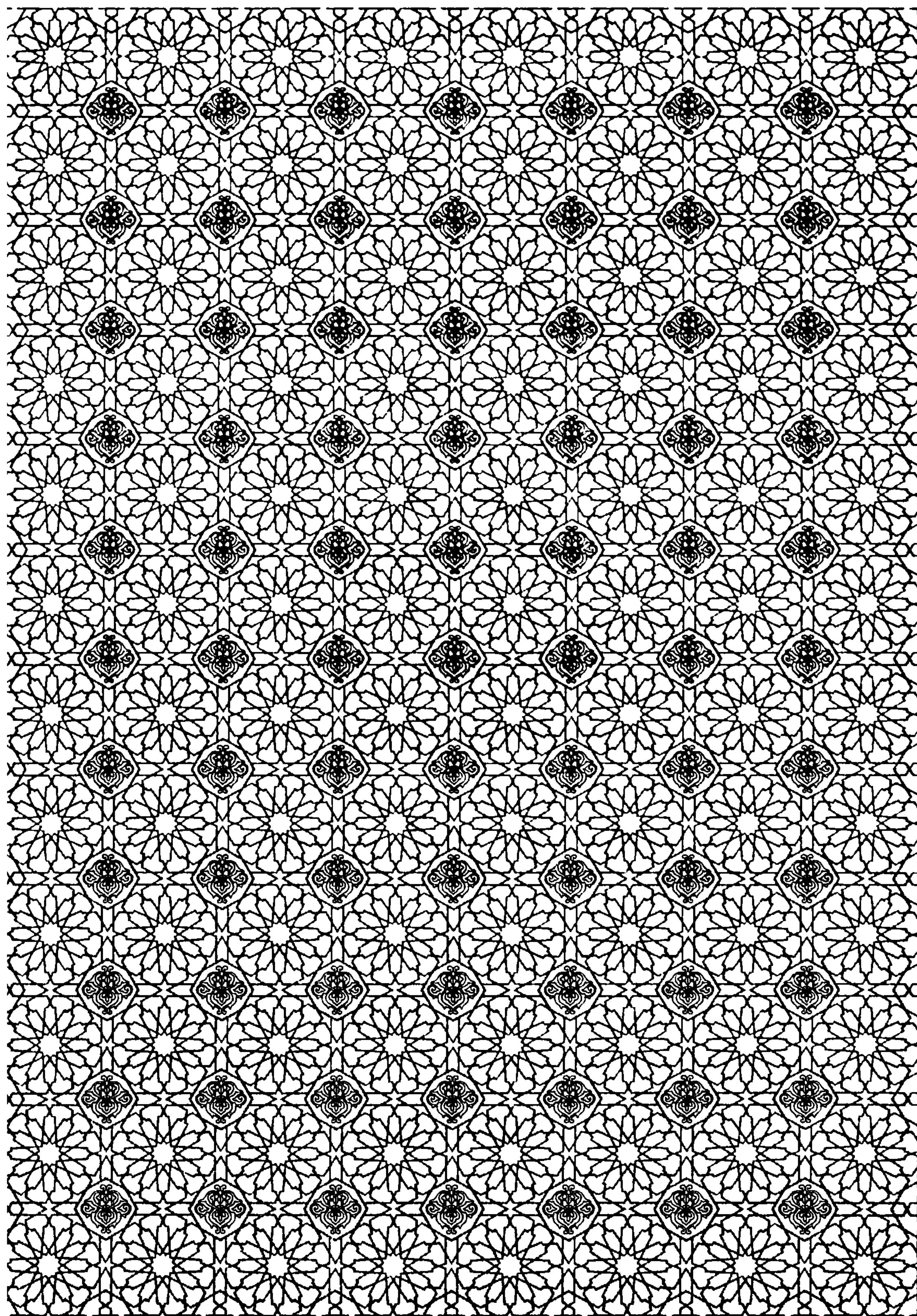
بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله وحده

# الفن الثاني
# من علوم هذا الكتاب
# في تقرير الدلائل العلمية على
# إثبات الصفات الإلهية[1]
# والسمات الربوبية

وهو مشتمل[2] على تمهيد وأبواب أربعة.

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب)، (الاهية) في النسخة (ج).
(٢) (يشتمل) في النسخة (ب، ج).



## [تمهيد] [1]

أما التمهيد فنذكر فيه مباحث ثلاثة:

### ❁ البحث الأول: في بيان ماهية الصفة ومعقول حقيقتها.

**واعلم** أن لفظ «**الصفة**» يطلق وله مجارٍ ثلاثة:

**المجرىٰ الأول: في لسان أهل اللغة:** وهو عبارة عندهم عن قول الواصف، وليس مقصودهم أنه يطلق علىٰ كل قولٍ، بل المراد به القول الذي يدل علىٰ بعض أحوال الذات، كقولنا: «طويل» و«قصير» و«عاقل» و«أحمق» و«كريم»، فيقولون: إن هذه الأمور أوصاف لغوية، ولا يقولون في نحو «رجل» و«فرس» و«زيد» و«عمرو» أنه وصف، لما كان الأول دالًا علىٰ بعض أوصاف الذات دون الثاني فهذا هو الوصف اللغوي[2].

**المجرىٰ الثاني: في عرف اللغة:** وهو يستعمل فيما يفيده قول الواصف ويتضمنه، فالتأليف في الجسم وصف في العرف لما تضمنه قولنا: «طويل»، وحصول العلم وصف في الواحد منا لما تضمنه قولنا: «عاقل»، ووجود السواد في المحل وصفٌ لما تضمنه قولنا: «أسود».

وهكذا القول: في جميع ما تتضمنه[3] الأوصاف الجارية، فإنه وصف باعتبار ما تضمنه لا باعتبار إطلاقه في نفسه، والفرق بين هذا والأول: أن الأول إنما كان

---

(١) -(تمهيد) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) الصفة هي الحالة التي يكون عليها الشيءُ من حِلْيته ونعْتِه: كالسَّواد والبياض، والعلم والجهل أما الصفة عند النحويون: فهي النعت ولا يجوز أن يضاف الشيء إلىٰ صفته، كما لا يجوز أن يضاف إلىٰ نفسه، لأن الصفة هي الموصوف. المعجم الوسيط،، ص ١٠٣٧، لسان العرب، ابن منظور، (٩/ ٣٥٧)، وأيضًا مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص ٣٠٢ .

(٣) (تضمنه) في النسخة (ب، ج).

وصفًا باعتبار إطلاقه في نفسه[١]. وأما الثاني: فإنما كان وصفًا باعتبار ما تضمنه لا غير كما شرحناه.

**المجرىٰ الثالث: في مصطلح المتكلمين**: وقد ذكروا لها معنين: عام وخاص.

**فالعام** هو قولنا: «كل أمرٍ زائد علىٰ الذات؛ تابع للذات؛ داخل في ضمن العلم بها والوصف لها»، وإنما كان هذا عامًا لأنه يشمل الحُكم والصفة والسلب والإيجاب جميعًا.

**وأما الخاص**: «فهي الخصوصية التي لا تعقل بنفسها، ويكفي في تحقيق معقولها مجرد الذات».

**فقولنا**: «هي الخصوصية» عام فيها، وفي غيرها.

**وقولنا**: «التي لا تستقل بنفسها»، تنفصل عنها الذات.

**وقولنا**: «التي يكفي في تحقيق معقولها، مجرد الذات» يفصلها عن الحكم، فإنه لا بد فيه من اعتبار غيرين يعلم بينهما، ويكونان أصلًا في معقول حقيقته، كصحة الفعل، فإنها مستندة إلىٰ القادر والمقدور، وهكذا القول في سائر الأحكام، فإنها[٢] أمور إضافية، لا تستقل بنفسها، وتفتقر إلىٰ الاغيار[٣] كما ذكرناه، ومعقولها مخالف لمعقول الذوات، فإن الذوات في أنفسها مستقلة لا تفتقر إلىٰ أمرٍ وراء حقائقها، إذ لو افتقرت إلىٰ أمرٍ وراء معقول حقيقتها لكان ذلك إبطالًا لحقيقتها، وإخراجًا لها عن معقولها.

فهذا هو الكلام في استعمال الصفة في مجاريها[٤].

---

(١) -( والفرق بين هذا والأول: أن الأول إنما كان وصفًا باعتبار إطلاقه في نفسه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وانها) في النسخة (ج).

(٣) (لاعتبار) في النسخة (ب، ج).

(٤) للمزيد عن الصفة عند المتكلمين راجع: في كتب المعتزلة في: الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، تحقيق د. فيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٦٥. مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، د/ رابحة نعمان توفيق، لجنة التأليف =

## البحث الثاني: في تقسيمها:

**واعلـم** أن الـذي تصدينـا لبيـان تقسـيمه إنما هـو الصفـات الإلهيـة(١) الذاتية والفعليـة، فأما أوصاف الحوادث فليس من همنا ذكرها، لأن التعرض لها يخرجنا عن المقصود الذي أردناه، وهي في غرضنا منقسمة باعتبارات ثلاثة:

**التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها**: إلىٰ سلبية وإيجابية:

**فالسـلبية**: هي(٢) قولنا: إنه تعالىٰ ليس بجسـم ولا عرض ولا يشبه شيئًا من هذه الحوادث.

**والإيجابية**: علىٰ ضربين: ذاتية، وفعلية.

**فالفعليـة**: ما يجري عليه من الأوصاف لأجل صـدور الأفعال عنه، وذلك نحو قولنا: كريم وجواد ومحسن ومتفضل وغيرها.

**وأما(٣) الذاتيـة**: فهي علىٰ ضربين: حقيقية وغير حقيقيـة. ونريد بغير الحقيقية: إطـلاق الصفة عليـه لا باعتبار(٤) أمرٍ زائـد لأجل خصوصية اللفـظ، كقولنا: قديم وبـاقٍ وقيـوم، فإن هذه الأمـور كلها راجعة إلـىٰ الوجود(٥) من غير أمـرٍ زائد. **وأما الحقيقيـة** فهي علىٰ نوعين: متجددة وغير متجددة، فالمتجددة ما لم يكن ثابتًا فيما

---

= والتعريـب والنشـر، جامعة الكويـت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٦٥. نظريـة التكليف آراء القاضـي عبدالجبار، د/ عبـد الكريـم عثمـان، مؤسسـة الرسـالة، بيـروت، ١٩٧١، ص ١٦٩. **ومن كتب الأشـاعرة**: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، (١/ ٢٥٠). المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيـات، فخر الدين الـرازي، تحقيق محمد المعتصـم بالله البغدادي، دار الكتـاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، (١/ ١٣٠)، ولـه أيضـًا لوامع البينات شـرح أسـماء الله تعالىٰ والصفـات، ص ١٠، كتاب التعريفـات، الجرجاني، ص ١١٤، وأيضًا انظر موسـوعة مصطلحات علم الكلام الإسـلامي، د/ سـميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م، (١/ ٦٨٧)، وراجع جدلية العلاقة بين العقل والنقل في التراث الإباضي، د. محمد ضرغام، رسالة دكتوراة، كلية الآداب، جامعة حلوان، ٢٠١٩م، ص٧٢ وما بعدها.

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب)، (الاهية) في (ج).

(٢) -(هي) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فأما) في النسخة (ب، ج).

(٤) (عليه لاعتبار) في النسخة (ب، ج).

(٥) (الجواد) في النسخة (ب، ج).

لا يـزال، كقولنا: مُدرِك، فإنه يستحيل ثبوته فيما لم يـزل، وغير المتجددة، ما كان ثابتًـا فيما لم يـزل، وذلك نحو كونه تعالىٰ قادرًا وعالِمًـا. ونريد بالحقيقية: إطلاق الصفة علىٰ ذاته باعتبار أمرٍ زائدٍ كالذي ذكرناه من كونه قادرًا وعالِمًا ومُدرِكًا، فإن هذه أمور[1] زائدة، تختص بها ذاته، كما سنفصل القول فيها بعون الله ومشيئته.

**التقسيم الثاني**: -لهذه الصفات- **باعتبار كيفية استحقاقه لها**: وهو علىٰ نوعين: واجبة وجائزة.

**والواجبة**[2] علىٰ نوعين: ثابتة في الأزل، وغير ثابتة. فالثابتة في الأزل: هو نحو كونـه تعالىٰ قادرًا وعالِمًا وحيًا. والتـي هي غير ثابتة في الأزل مع كونها واجبة: هي نحو كونه تعالىٰ مدرِكًا.

**وأمـا الجائزة**: فهي علىٰ نوعين: أحدهما: تختص لأجلـه بأمرٍ زائد، والثاني: لا تختص لأجلـه بأمرٍ زائد، فالأول: هو كونه تعالىٰ مُريـدًا، والمريدية أمرٌ زائد علىٰ ذاته كما سـنقرره، والثاني: هو قولنا: متكلم وصادق، فإن ذاته لا تختص بأمر زائد سوىٰ مجرد[3] وجود الكلام، والصدق من جهته لا غير.

**التقسيم الثالث**: **باعتبار افتقار الفعل إليها واستغنائه**: وهي في ذلك علىٰ نوعين:

**أحدهما**: يفتقر الفعل إليها. **والثاني**: لا يفتقر إليها.

**فالأول**: علـىٰ نوعين: واجبة وجائـزة. فالواجبة: علىٰ نوعيـن: أحدهما: يفتقر إليهـا الفعـل في وجوده، وذلك نحو كونـه تعالىٰ قادرًا، فإنه يؤثـر في وجود الفعل، وثانيهما: يؤثر في حكم الفعل[4] نحو كونه تعالىٰ عالِمًا، فإنه يؤثر في أحكام الفعل. وأما الجائزة: فهي نحو كونه تعالىٰ مُريدًا فإنها تؤثر في وجهِ الفعل[5] يقع عليه.

(١) (الأمور) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فالواجبة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مجرّ) في النسخة (ب).
(٤) (للفعل) في النسخة (أ).
(٥) (للفعل) في النسخة (أ).

**وأما الذي لا يفتقر إليه الفعل**: فذلك نحو كونه تعالىٰ حيًا ومدركًا وموجودًا.

وسنستقصي القول في كل واحد من هذه الصفات في بابٍ نفرده إن شاء الله تعالىٰ، ولها تقسيمات كثيرة باعتباراتٍ مختلفة، ولكنا نقتصر منها علىٰ هذا القدر ففيه كفاية في مقصدنا وغرضنا.

**البحث الثالث: في بيان الأحكام الثابتة لهذه الصفات:**

**اعلم** أن لهذه الصفات أحكامًا عامة، نذكرها هاهنا، وجملتها خمسة:

**الحكم الأول**: أن هذه الصفات التي نثبتها لله تعالىٰ، ليست مستقلة في الثبوت، ولا في المعلومية بنفسها، وإنما هي مستندة في الثبوت والعلم إلىٰ الذات، وهذا هو الذي اعتمده المحققون من مثبتي[1] الأحوال، كأبي هاشم، وأبي عبدالله، وقاضي القضاة عبدالجبار بن أحمد، وأبي إسحاق وغيره من جماهير المعتزلة، خلافًا لبعض الأذكياء من محققي الأشعرية، [و][2] الذاهب إلىٰ هذا القول من الأشعرية[3] أبو بكر الباقلاني والرازي[4][5] فإنهم زعموا أن هذه الصفات التي

(١) (معتمدي) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(و) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الاش) في النسخة (أ).
(٤) -(والرازي) في النسخة (أ).
(٥) **الرازي**: محمد بن عمر بن الحسين، الملقب بفخر الدين الرازي، ولد عام «٥٤٣هـ» في مدينة الري، وتوفي عام «٦٠٦هـ» في مدينة هراة، هو مجدد المائة السادسة، الإمام، والمفسر، والفقيه، والمتكلم، والفيلسوف، والأصولي. قال عنه الصفدي صاحب كتاب «الوافي بالوفيات»: «اجتمع له خمسة أشياء، ما جمعها الله في غيره - فيما علمته من أمثاله - وهي: سعة العبارة في القدرة علىٰ الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه من مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه علىٰ ما يريده في تقرير الأدلة والبراهين» ويذكر القفطي في «تاريخ الحكماء»: أن الفخر الرازي كان «من أفاضل الناس، بذّ القدماء في الفقه، وعلم الأصول والكلام، والحكمة، ورد علىٰ أبي علي بن سينا واستدرك عليه، وكان عظيم الشأن بخراسان، وسارت مصنفاته في الأقطار، واشتغل بها الفقهاء، وكان يطعن علىٰ الكرّامية»
ويمثل الفخر الرازي مرحلة هامة في تطور المذهب الأشعري، وهي مرحلة امتزاج علم الكلام بالفلسفة، فقد استطاع فخر الدين الرازي أن يمزج بين علم الكلام والفلسفة بشكل غير مسبوق، فقد صاغ المسائل الكلامية صياغة فلسفية محكمة، علىٰ نحو تناول الفلسفة لقضاياها، كما بدت القضايا الفلسفية في =

يستحقها الله تعالىٰ مستقلة بنفسها في المعلومية والثبوت كاستقلال الذوات، وهذا خطأ، فإنه إن كان مرادهم بأنها مستقلة بنفسها في المعلومية والثبوت، أن حقيقتها وماهيتها معلومة علىٰ ما هي عليه من كونها صفة لا تستقل بنفسها، بل تكون مستندة إلىٰ الذات في العلم والثبوت فهذا حق لا ننكره، وإن كان مرادهم أنها مستقلة بنفسها في العلم والثبوت كاستقلال الذوات وتُعلم بانفرادها ولا تفتقر إلىٰ الذات، فهذا باطل، لأن ذلك يرفع كونها صفةً، ويبطل حقيقتها، ويخرجها عما هي عليه في نفسها من عدم الاستقلال في المعلومية والثبوت، وأنه باطل.

**الحكم الثاني: في بيان معرفة الأخص من هذه الصفات:**

ذهب أبو هاشم ومتبعوه إلىٰ أن أخص أوصاف الله تعالىٰ هي حالة خامسة مقتضية لهذه الأربع، لا يشاركه فيها غيره من سائر الذوات، وذهب الأشعرية إلىٰ أن أخص أوصاف الله تعالىٰ هي قدرته علىٰ الاختراع، وزعم بعضهم أن أخص أوصاف القديم تعالىٰ هو استغناؤه في ذاته، وفي صفاته عن غيره.

**والمختار عندنا** أن الخصوصية في حقه تعالىٰ إنما هو بنفس ذاته، دون غيرها من سائر ما يختص به من الأوصاف، وهكذا القول في المخالفة والمماثلة لو كان له مثل، إنما هي بنفس ذاته لا بغيرها، كما سنقرره من بعد إن شاء الله تعالىٰ.

---

= أطر كلامية، من خلال تناوله المشكلات الفلسفية بمنظور كلامي، ومن أهم مصنفاته: التفسير الكبير المسمىٰ بمفاتيح الغيب، المطالب العالية، المباحث المشرقية، نهاية العقول في دراية الأصول، كتاب الأربعين في أصول الدين، الخمسون في أصول الدين، المحصول في علم الأصول، لوامع البينات، شرح عيون الحكمة، وشرح الإشارات والتنبيهات، تأسيس التقديس، وغيرها الكثير. انظر الوافي بالوفيات، الصفدي، (٤/ ١٧٥)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (١٣/ ١٣٧)، قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، المشهور بـ(عقد الجمان في شعراء هذا الزمان) ابن الشعار الموصلي، تحقيق كامل الجبوري، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، (٥/ ١٤١)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، شرح وتحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص٤٦٥، طبقات الشافعية الكبرىٰ، السبكي، (١/ ٢٠٣)، سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، (١/ ٤٠).

**الحكم الثالث: أن هذه الأوصاف أمور ثبوتية.**

والذي ذهب إليه علماء الإسلام من المعتزلة وغيرهم، إلىٰ أنها أوصاف ثبوتية تختص بها ذاته، وأما الفلاسفة وطوائف من الملاحدة، فزعموا أن هذه الأوصاف أمور سلبية، وأن المرجع بكونه قادرًا إلىٰ أنه ليس بعاجزٍ، وأن المرجع بكونه عالِمًا إلىٰ[1] أنه ليس بجاهل، وهكذا القول في سائر أوصافه تعالىٰ.

**وزعموا** أنها لو كانت أوصافه ثبوتية لأدىٰ ذلك إلىٰ الكثرة[2] في ذاته، والكثرة دلالة الإمكان، وقد تقرر أن ذاته تعالىٰ واجبة الوجود، وهذا خطأ لوجهين:

**أما أولًا**: فلأن المعقول في أفهام العقلاء من القادرية أمر يختص به القادر لمكانه مؤثر في الفعل وموجده، وليس أمرًا سلبيًا كما زعموه.

**وأما ثانيًا**: فلأن الأحكام السلبية قد أضافوها إلىٰ ذاته تعالىٰ، فإذا لم يلزم من إضافة الأحكام السلبية تكثر في ذاته، لم يلزم من إضافة الأحكام الثبويتة تكثر في ذاته أيضًا، لأنهما سيّان في وجوب الإضافة إلىٰ ذاته وعدم الاستقلال.

**الحكم الرابع: في حصر هذه الصفات:**

**ذهب جماهير المعتزلة من أصحاب أبي هاشم** إلىٰ أن صفات الله تعالىٰ منحصرة، وأنهم لا يثبتون لله تعالىٰ من الصفات إلا ما دل عليه العقل بنفسه أو بواسطة، ولا يجوز إثبات شيء سوىٰ ذلك.

**وزعموا** أن هذا القدر الذي أثبتوه لله تعالىٰ من الصفات هو الذي دل عليه الفعل لا غير، وما عداه لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا القول إنما قرروه علىٰ ما حكيناه من مذهبهم من أنهم مُطّلعون علىٰ العلم بحقيقة ذات الله تعالىٰ وصفاته، ويعلمون منه ما يعلمه من نفسه، وهذا خطأ وهجوم علىٰ أمرٍ من غير بصيرة، وقد ذكرنا ما يتعلق بخصوصية هذه المسألة في إثبات الصانع، ورددنا مقالتهم هذه.

---

(١) (للىٰ) في النسخة (أ). (٢) (الكثر) في النسخة (ب، ج).

**والمختار عندنا**: أنه لا يمتنع اختصاص الله تعالىٰ بأوصاف غير متناهية، لا يطلع [أحد][١] علىٰ شيء منها.

**الحكم الخامس: أن هذه الصفات هل هي متعددة أم لا؟**

**واعلم** أن حقيقة هذا الحكم في المعنىٰ راجعة إلىٰ أن الله تعالىٰ لا يجوز أن يكون موصوفًا بصفةٍ واحدةٍ تفيد فائدة هذه الصفات المختلفة أجمع، ولا أعرف أحدًا ذهب إلىٰ هذا المذهب، وذلك لأن[٢] الخائضين في الصفات فريقان: منهم من أثبتها، ومنهم من نفاها، وكل من أثبتها قال: بأنها متعددة، فلو ذهب ذاهبٌ إلىٰ إثبات صفة واحدة تفيد فائدة هذه الصفات المختلفة، لكان قلبًا للأجناس وإبطالًا لحقائقها، وأنه باطل.

واللائق بأصول المعتزلة والأشعرية القول: بأنها متعددة، وأعدادها عند المعتزلة أربع، والصفة الخامسة هي المقتضية لها، وأما الأشعرية فزعموا أنها سبعة، وسيأتي لهذا مزيد استقصاء عند الكلام عليهم في المعاني القديمة.

**والمختار عندنا**: تفصيل نشير إليه وحاصله أن نقول: إن كان الغرض بالتعدد هو أن مفهوم القادرية مغاير لمفهوم العالِمية بالإضافة إلىٰ اختصاص الذات بهما، وفهمهما عليها فهذا صحيح، وهي بهذا المعنىٰ متعددة، وإن كان الغرض أن كل واحدة منهما مستقلة بنفسها مخالفة للأخرىٰ في حقيقتها، فهذا خطأ، فليست[٣] متعددة[٤] بهذا[٥] المعنىٰ لما ذكرناه، لأن هذا يؤذن باستقلالها بنفسها، وانفرادها بحقيقتها، وهو عكس حقيقتها، فيجب أن يكون باطلًا، فهذا ما أردنا ذكره من الأحكام العامة لهذه الصفات، فأما أحكامها الخاصة لكل واحدة منها فسنفرد لكل واحدةٍ منها بابًا يخصه، ونذكر فيه أحكامها الخاصة، ونشير إلىٰ تفاصيل القول فيها بعون الله.

فهذا هو التمهيد، ونشرع الآن في شرح الأبواب الأربعة وبالله التوفيق.

---

(١) -(أحد) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لئن) في النسخة (أ، ب).
(٣) (فليس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (متعدد) في النسخة (ج).
(٥) (لهذا) في النسخة (ب، ج).

# الباب الأول
## في إثبات الصفات الذاتية

**اعلـم** أنَّـا قبـل الشـروع في إقامة الدلالـة علـىٰ اختصـاص ذات الله تعالىٰ بكل واحدة من هذه الصفات بعينها، نذكر خلاف المتكلمين في هذه الأحوال، ثم نذكر احتجـاج المثبتين لها، ونذكـر احتجاج النافين لها، كل ذلك علىٰ سـبيل الإجمال من غير إشارةٍ إلىٰ واحدةٍ معينة، فلا جرم اشتمل الكلام ها هنا علىٰ مقاصد ثلاثة:

**المقصـد الأول: في ذكر خلاف الناس في هذه الأحـوال** فنقول العلماء بالإضافة إلىٰ الخوض في هذه الأحوال طبقتان:

**الطبقة الأولىٰ**: هم المتقدمـون في الصدر الأول، كالصحابة والتابعين وتابعيهم إلىٰ زمن الشيخين أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، فهؤلاء بأجمعهم لم يخوضوا في ذكر هذه الأحوال بإثباتٍ ولا بنفيٍ، ولا تكلموا في حقائقها وشرح أحكامها، فلا ينبغي أن يضاف إليهم فيها قول.

**نعـم** الظاهر من مذهبهم نفيها وإضافة هذه الأحوال والأحكام من صحة الفعل وصحة الأحكام في أفعاله، وغير ذلك من سائر الأحكام والإضافات إلىٰ ذاته، كما يقوله الشيخ أبو الحسين.

**الطبقـة الثانية**: مـن بعد هؤلاء من المعتزلة والأشـعرية فإنهم قد خاضوا في هذه الأحوال، وفهموا حقائقها وأحكامها، وانقسموا في الخلاف فيها إلىٰ ثلاث فرق:

**الفريـق الأول**: المثبتون لهذه الصفات: كالقادرية والعالِمية وغيرها من صفات الـذات أحـوالًا زائدة علـىٰ ذات الله تعالىٰ، وأثبتـوا لها أحكامًا تابعـة لها، وهؤلاء هُم الشـيخ أبو هاشـم ومتبعوه، وبعض الأشـعرية كالجويني والغزالـي وأبي بكر الباقلاني.

**الفريـق الثـاني**: النافون لهـذه الأحوال: والاكتفـاء بمجرد الـذات، وهؤلاء هم الشيخ أبو علي وأبو القاسم الكعبي، وأبو بكر الإخشيد(١) وغيرهم.

**الفريـق الثالث**: المثبتون لبعضها دون بعض، فيثبتون له بكونه عالِمًا حالة زائدة علىٰ ذاته، وبكونه مُدرِكًا حالة زائدة أيضًـا، ويرجعون بالبواقي إلىٰ مجرد الذات، وهذا هو قول الشيخ أبي الحسين البصري، والخوارزمي ومن تابعهما.

فهذا هو الكلام في ذكر خلاف الناس في إثبات هذه الأحوال ونفيها.

**المقصد الثاني: في ذكر ما يحتج به المثبتون للأحوال:**

**وحاصل ما ذكروه دليلان:**

**الدليل الأول**: قالوا: قد تقرر أن القديم تعالىٰ مخالف لغيره من سـائر الذوات، ويسـتحيل وقـوع المخالفة بينه وبين غيره بنفس كونه تعالـىٰ ذاتًا، فيجب أن تكون المخالفـة بأمرٍ زائـدٍ وراء كونه تعالىٰ ذاتًا، وليس ذلك إلا الصفة التي نريدها، وهو المطلوب.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ مخالف لغيره من سـائر الـذوات» فإنه لا معنىٰ للمخالفة إلا أن كل واحـدة مـن الذاتين لا تسـدّ مَسـدّ الأخـرىٰ فيما يرجع إلـىٰ ذاتها، وهذا حاصـل في حق الله تعالىٰ، فإن غيره من سـائر الذوات لا يسـدُّ مَسـدّه في حكم من الأحكام، فثبت(٢) بما ذكرناه أنه تعالىٰ مخالف لغيره.

---

(١) **أبو بكر الإخشيد**: من الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة أبو بكر أحمد بن علي الإخشيد، قال المرزباني: أبو بكر وأبو الحسن المنجم كان هذان الشيخان آخر من شاهدنا من رؤساء من بقي من المتكلمين وعليهما وفي مجالسهما كان اعتماد المتكلمين ببغداد وانتفع بهما خلق كثير، إلا أن أبا بكر زاد علىٰ غيره بما صنفه من الكتب وأودعه إياها؛ ولم يطل عمره. ولو طال أظهر علومًا كثير: لكنه توفي سـنة عشـرين وثلاث مائة وكان عمره حينئذ سـت وخمسـين سـنة. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيىٰ بن المرتضىٰ، ص١٠٠، سـير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٥/ ٢١٧)، لسان الميزان، (١/ ٥٥٣).

(٢) (فيثبت) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إن المخالفة يستحيل حصولها بنفس كونه تعالىٰ ذاتًا»، فهذا ظاهر لأن الذوات مشتركة في كونها ذواتًا ويستحيل أن تكون المخالفة بما تقع به[١] المشاركة.

فإذا تقرر أنه تعالىٰ مخالف لغيره من سائر الذوات، وثبت استحالة وقوع المخالفة بنفس كونها ذواتًا، ثبت أنه لا بد من أمرٍ تقع به المخالفة وراء ذاته، وليس ذلك إلا الصفة التي أردنا.

**الدليل الثاني**: قالوا: إذا علمنا القديم تعالىٰ أولًا، ثم علمنا ثانيًا أنه قادر، فليس يخلو حال عِلمنا الثاني إما أن يكون متعلقًا بذاته فقط، أو بأمر زائد علىٰ ذاته، والأول باطل، لأنه لو كان متعلقًا بذاته لوجب إذا علمنا ذاته في أول الأمرِ أن نعلمها قادرة، وهذا باطل، فإنا نعلم ذاته، ولا نعلمها قادرة إلا بنظر مستأنف، فيبطل أن يكون عالمًا بذاته، وإن كان الثاني، فهو المطلوب، لأنَّا لا نريد بالصفة إلا أنها أمر زائد علىٰ الذات، داخل في ضمن[٢] العلم بالذات، والوصف لها، فإذا سلم هذا القدر، فهو المراد، فهذان الأمران أقوىٰ ما وجدته لهم في الاستدلال علىٰ إثبات هذه الأحوال من حيث الإجمال.

**المقصد الثالث: في ذكر ما يحتج به النافون لهذه الأحوال:**

**وحاصل ما ذكروه دليلان:**

**الدليل الأول**: وهو الذي عوّل عليه الخوارزمي، وحاصله: أن هذه الأحوال التي زعموا أنها ثابتة لله تعالىٰ لا طريق إليها، وما لا طريق إليه وجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إنه لا طريق إليها»، فهم يقررونه بوجهين: أحدهما: بنقل أدلة المثبتين لها، ثم ببيان فسادها وضعفها. وثانيهما: بإيراد أقسام الأدلة التي يمكن أن تكون دلالة عليها، ثم يبطلونها، وأن شيئًا منها لا يدل، فإذا تقرر هذا ثبت أنه لا طريق إليها.

---

(١) (فيه) في النسخة (أ). (٢) (حيز) في النسخة (ب، ج).

**وإنمـا قلنـا**: «إن مـا[١] لا طريق إليه وجب نفيـه»، فلأن تجويز ذلـك يؤدي إلىٰ القـدح في العلوم الضرورية والعلـوم النظرية، وما أدىٰ إلىٰ هذا يكـون باطلًا، فإذًا القـول بإثبـات ما لا طريـق إليه يكون باطـلًا أيضًا، وهـذه الطريقة قـد ذكرناها في أول الكتـاب، وعددناها في المسـالك الفاسـدة، فأغنانا ذلك عن إيـراد تفاصيلها، وأقسامها وإبطالها.

**الدليـل الثاني**: ذكره الخوارزمـي أيضًا، وتقريره: هو أن هـذه الأحوال لو كانت ثابتـةً لـذات الله تعالـىٰ كما زعمـوا لكان لا بـد وأن تكـون مختصة بذاتـه تعالىٰ، واختصَاصُها[٢] بذاته محال، فالقول بثبوتها لذاته محال أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إنها لو كانت ثابتة لذاته -كما قالوا:- لكان لا بد وأن تكون مختصة بذاتـه»، فلأنها لو لـم تكن مختصة بذاتـه تعالىٰ لكان لا معنىٰ لإيجابهـا لذاته دون غيرها من سائر الذوات.

**وإنمـا قلنـا**: «إن اختصاصها بذاته تعالىٰ محـال»، فلأن الـذي يُعقل من وجوه الاختصاصات ليس إلا أمور خمسة، وكلها مستحيلة في حقه تعالىٰ:

**أولهـا**: أن يكون تعالىٰ حاصلًا في الجهة، فتكون تلـك الحالة في الجهة حاصلةً تبعًـا لحصوله فيها، كاختصاص الجوهر بكونه كائنًا، فإن الكائنية حاصلة في الجهة تبعًا للجوهر.

**وثانيها**: أن يكون مُدرِكًا عليها، وهو تعالىٰ ليس مُدرِكٍ.

**وثالثها**: أن تكون حالّةً فيه كاختصاص السـواد بمحلـه، وهذا يوجب كون ذاته حجمًا، وهذا باطل.

**ورابعهـا**: أن يكون حالًّا في محل، فتحلُّ الصفة معه في ذلك المحل تبعًا لحلوله فيه، وهذا باطل أيضًا، لاستحالة الحلول علىٰ ذاته تعالىٰ.

---

(١) (قلنا: إنما ما) في النسخة (ب، ج). (٢) (واختصاصه) في النسخة (ج).

**وخامسها**: المجاورة، فتكون هذه الصفة مُجاوِرةً لذاته، والمُجاوَرة في حقه تعالىٰ محال، لأنها إنما تصح علىٰ الأجسام.

فهذه وجوه الاختصاصات التي يمكن أن تكون معقولة، وكلها باطلة في حقه تعالىٰ، فيبطل حينئذ أن تكون هذه الصفة مختصة بذاته، وإذا بطل اختصاصها بطل ثبوتها، وهذا هو مقصودنا، فهذا منتهىٰ كلام الفريقين نفيًا وإثباتًا.

**والمختار عندنا**: ما نشير إليه عند الكلام في كل واحدةٍ منها، فأما ما أورده المثبتون لها في استدلالهم أولًا من أن المخالفة إنما تكون في حقه بصفةٍ ذاتية.

**فجوابه**: أنَّا سنقرر فيما بعد أن مخالفته تعالىٰ لخلقه إنما هي[1] بحقيقة ذاته من غير حاجة إلىٰ أمرٍ زائد.

**فأما ما أورده ثانيًا**: من أنَّا إذا علمنا ذاته، ثم علمناها قادرةً، فالعلم الأول مخالف للعلم الثاني، وليس ذلك إلا لأنه متعلق بحالة هي القادرية.

**فجوابه**: أنَّا لا ننكر أنه مخالف للعلم الأول، ولكنا نقول: إنه علم بصحة الفعل لا غير، فمن أين لكم أنه لا بد من حالةٍ زائدةٍ علىٰ هذه الصحة، وفيه وقع النزاع. فأما استدلالهم علىٰ كل واحدة من هذه الصفات علىٰ الخصوص فسنقرر الكلام عليهم، ونفسد ما أوردوه في كل واحدةٍ منها بعون الله وحُسن تأييده.



(١) (هو) في النسخة (ب، ج).

## القول في إثبات القادرية للصانع الحكيم[1]

**وفيه مسائل أربع:**

**المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على كونه تعالى قادرًا.**

وقبل الشروع في ذلك نذكر حقيقة القادر، وللمتكلمين في بيان حقيقته تعريفان:

**التعريف الأول:** ذكره أصحاب أبي هاشم، «وهو المختص بصفةٍ لكونه عليها يصح منه الفعل إذا لم يكن، ثم منع، ولا ما يجري مجراه».

**ومُرادهم بقولهم:** «إذا لم يكن ثم منع»، احتراز عن القيد، فإنه منع عن المشي، والحبس فإنه منع عن التصرف.

**وقولهم:** «أو ما يجري مجراه»، احتراز عن عدم الآلة، كالقلم في الكتابة والسكين في القطع.

فهذا محصول كلامهم في حد القادر.

**وفيه نظر من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأنه كان يلزم ألا يعلم حقيقة القادر إلا من علم هذه الحالة، لأنها علىٰ زعمهم أصل في معقول حقيقته، ونحن نعلم قطعًا من حال العقلاء أنهم يعلمون حقيقة القادر، وإن لم تخطر لأحدٍ منهم علىٰ بالٍ هذه الصفة أصلًا، فكيف يقال: إنها أصل في معقول حقيقة القادر.

---

(١) للمزيد راجع: من كتب الأشعرية: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، (٣/ ٩)، كتاب الأربعين في أصول الدين، (١/ ٤٢٢)، نهاية العقول، (١/ ٤٤٣)، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص٢٥٢، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٣٣، الشامل، الجويني، ص٦٢١، ومن كتب المعتزلة: الفائق في أصول الدين، الملاحمي، ص٣٣، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار بن أحمد، ص١٥١.

**وأما ثانيًا**: فلأن قولهم: «يصح منه الفعل إذا لم يكن، ثم منع» يُفهم منه أن المنع إنما هو منع من الصحة، وليس الأمر هكذا عندهم، فإن المنع إنما هو منع من وقوع الفعل لا من صحته، فإن الصحة لا يحيلها المانع، بل هي باقية علىٰ حالها.

**التعريف الثاني**: ذكره الشيخ أبو الحسن البصري،[1] «وهو الذي يصح منه أن يفعل وألا يفعل عند انتفاء جميع الموانع، ولم يكن الفعل مستحيلًا في نفسه».

وهذا القيد وهو قوله: «يصح منه الفعل عند انتفاء جميع الموانع» أحسن من تقييد أصحاب أبي هاشم بقولهم: «يصح منه الفعل إذا لم يكن ثم منع» لأنه في تقييده هذا جعل الصحة حاصلة عند انتفاء الموانع وعند حصولها، وهذا جيد، بخلاف العاجز، فإنه يتعذر عليه الفعل سواء عُدم المانع في حقه أو لم يُعدَم، وهُم جعلوها مشروطةً بزوال المانع، ولهذا فُهِمَ زوالها عند حصول المانع كما ذكرناه عليهم في الاعتراض.

**وقوله**: «ولم يكن الفعل مستحيلًا»، يحترز به عن حصول كونه تعالىٰ قادرًا في الأزل مع تعذر الفعل، لما كان الفعل مستحيلًا حصوله في الأزل، فهذا ملخص[2] ما ذكره أبو الحسين في حد القادر، مع تهذيب منّا له[3] لم يذكره في كلامه.

**وهذا هو الذي نختاره** في حقيقة القادر، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراد شيء في بيان تعريفه.

**فإذا عرفت هذا فلنرجع إلىٰ إثبات الدلالة علىٰ كون الصانع للعالم قادرًا:**

**وتقريرها** هو أنه تعالىٰ قد صح منه الفعل، وصحة الفعل لا تكون إلا من قادرٍ.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ قد صح منه الفعل».

---

(١) + في الهامش أمامها (متعلق ينفعل) في النسخة (ج).
(٢) (فهذا ما يخص) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مثاله) في النسخة (ج).

**فاعلم** أن الصحة يُراد بها وجهان:

**أحدهما: عام**: وهي «نفي الاستحالة»، وهي بهذا المعنىٰ يستوي فيها القادر والموجب، لأن كل واحد منهما لا بد وأن يكون أثره غير مستحيل.

**وثانيهما: خاص**: وهو «أن يراد بها جواز أن يفعل وألا يفعل»، ومعنىٰ هذا أنه -أعني القادر- في حال صحة الفعل منه لا يمتنع ألا يفعل، وهذا المعنىٰ يختص به القادر في نفسه من بين سائر المؤثرات.

وتحقيق الأمر في هذا أن الدلالة علىٰ كون القادر قادرًا إنما هي(١) الصحة بهذا الاعتبار، وهو الإمكان الخاص دون وقوع الفعل، لأن الوقوع يحتمل أن يكون عن مؤثر موجب، ويحتمل أن يكون عن مؤثر مختار، فليس بأن يكون دلالة علىٰ أحدهما بأحق من أن يكون دلالةً علىٰ الآخر، فلو قدرنا انفراد هذه الصحة عن الوقوع لكانت هي الدلالة علىٰ كون القادر قادرًا.

**وقد قررنا فيما سبق** أنه تعالىٰ مؤثر في وجود العالَم، وإذا(٢) تقرر هذا ثبت أنه تعالىٰ قد صح منه الفعل.

**وإنما قلنا**: «إن من صح منه الفعل فهو قادر»، فلأن المعقول من القادر أنه المؤثر الذي يمكنه أن يفعل وألا يفعل بحسب الاختيار.

**فنقول**: ليس يخلو حال المؤثر في العالَم إما أن يكون مُوجِبًا أو مختارًا. والقول بإضافته إلىٰ أمرٍ موجب يقتضي أن الأمور مستحيلة، وما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بإسناده إلىٰ موجب يكون محالًا.

**وإنما قلنا**: «إن إسناد العالَم إلىٰ أمرٍ موجبٍ يؤدي إلىٰ أمورٍ مستحيلة»، فلأن الموجب لوجوده لا يخلو حاله إما أن يقف علىٰ شرط أو لا يقف علىٰ شرط.

---

(١) (هو) في النسخة (ب، ج). (٢) (فاذا) في النسخة (ب، ج).

**فإن لم يقف علىٰ شرط**: وجب حصول العالَم فيما لم يزل؛ لأجل وجود المؤثر وحصوله، وهذا محال، لأنَّا قد قررنا حدوثه، وما كان حادثًا استحال حصوله في الأزل. **وإن كان واقفًا علىٰ شرط**: فذلك الشرط لا يخلو حاله إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان قديمًا: وجب حصول العالَم فيما لم يزل؛ لأجل حصول الشرط والموجب جميعًا، وإن كان حادثًا: انتقل الكلام إلىٰ حدوث ذلك الشرط حتىٰ يتصل الأمر بما لا غاية له، وأنه محال.

**فثبت** أن تعليق حدوث العالَم بأمر موجبٍ يؤدي إلىٰ أقسام فاسدة مستحيلة.

**وإنما قلنا**: «إن ما[1] أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال مثله»، فلأنه لو كان صحيحًا لما أدىٰ إلىٰ المحال، لأن الصحيح لا يلزم منه محال، وإذا بطل أن يكون المؤثر فيه أمرًا مُوجبًا لما ذكرناه، وجب أن يكون المؤثر فيه قادرًا مختارًا، وهو الله الخلاق العليم المدبر الحكيم.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها وهي ثلاثة:**

**السؤال الأول**: قولهم: بم تنكرون علىٰ من يقول: المؤثر في وجود العالَم أمرٌ موجب قديم؟

**قولكم**: ليس يخلو[2] حاله إما أن يكون موقوفًا علىٰ شرط، أو لا يكون موقوفًا علىٰ شرط.

**قلنا**: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك الموجب لوجود العالَم ليس موقوفًا علىٰ شرط.

**قولكم**: العلة الموجبة متىٰ لم يتوقف صدور معلولها عنها علىٰ شرط، وكانت في نفسها أزلية الوجود، وجب في معلولها أيضًا أن يكون أزليًا، وهذا يوجب قدم العالم، لأن المعلول لا ينفك عن علته.

---

(١) (انما) في النسخة (ج). (٢) (يخلوا) في النسخة (ب).

**قلنا:** لِمَ لا يجوز أن يقال: إن الموجب وإن كان أزليًا إلا أن حقيقة ذلك الموجب تقتضي وجود ذلك المعلول في وقتٍ مخصوص في ما لا يزول، لأنه وقت لإمكان وجود الأشياء الحادثة دون ما قبله من أوقات الأزل، فما دليلكم علىٰ فساد هذا الاحتمال؟ فلا يمكنكم القطع بإضافة العالَم إلىٰ فاعل مختار كما زعمتم إلا بعد بطلان هذا الاحتمال.

**وجوابه:** من وجهين:

**أما أولًا:** فلأن العالَم لو كان كما زعموه حاصلًا بالإيجاب عن علةٍ قديمةٍ، لوجب حصوله في الأزل، لأن المعلول لا ينفك عن علته خاصةً مع كونها غير موقوفة في إيجابها علىٰ شرطٍ متجدد، فكان يجب حصوله في الأزل، وهذا باطل بما مر من الأدلة علىٰ حدوثه.

**وأما ثانيًا:** فلأن العالَم لو كان حاصلًا عن علة [موجبة][1] كما قالوه، لوجب حصوله دفعةً واحدةً، إذ لا مخصص لوجود بعضٍ منه دون بعضٍ، فيلزم ألا يوجد علىٰ هذا الترتيب والاتساق، وفي علمنا بوجوده علىٰ نظام بليغ وإتقان عجيب دلالة ظاهرة وبرهان قاطع علىٰ أنه ليس حاصلًا بالإيجاب عن العلة القديمة التي زعموها، فبطل هذا الاحتمال الذي ذكروه، ووجب تعليقه بتأثير الفاعل المختار كما قدمنا بيانه.

**السؤال الثاني:** أليس قد جعلتم العالَم مُحدَثًا صادرًا عن مؤثر قادر مختار، ومع ذلك اختص بإيجاده بوقتٍ دون ما قبله وما بعده من الأوقات الممكنة.

**فنقول:** إذا عقل اختصاص ذلك الوقت المعين بمرجح لأجله اقتضىٰ صدور العالَم عن القادر المختار، فلم لا يجوز ذلك في العلة الموجبة، لأن كل واحد منهما لا بد وأن يكون أثره ممكن الحصول، وليس ذلك إلا بوجوده في ما[2] لا يزال دون الأزمنة الأزلية.

---

(١) -(موجبة) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (فيما) في النسخة (ب، ج).

**وجوابه:** أنَّا قد أظهرنا فيما سبق أنه لا معنىٰ لتأخر موجب العلة عن العلة، فإذا كانت العلة أزلية وجب في معلولها أن يكون أزليًا، فأما ما أوردوه معارضةً بتأثير القادر واختصاصه بوقت دون وقت، فقد كشفنا عن هذه المسألة في حدوث العالَم، وبيّنا أن الفعل إنما يحتاج إلىٰ الداعي في أصل وجوده، فأما إذا تساوىٰ الفعلان في الغَرض المقصود، فإن العقول مشيرة إلىٰ أن أحدهما يوجد من دون مرجح، ولا نجد في العقل منعًا عن ذلك، فإنّا نعلم قطعًا بالضرورة أن الجائع إذا تساوىٰ عنده رغيفان، فإنه يبتدئ بالأكل من أي الجوانب شاء من غير مراعاةٍ لمرجح لأحد الجوانب علىٰ الآخر، وسيأتي لهذا مزيد كشفٍ إذا تكلمنا في أن الداعي شرط في أصل وجود الفعل لا يوجد إلا به.

**السؤال الثالث:** قالوا: لو كان المؤثر في وجود العالَم قادرًا مختارًا، لكان لا بد وأن يكون له تعلق بمقدوره ليصح إيجاده من جهته، وهذا التعلق هو حالة إضافية، والحالة الإضافية يتوقف وجودها علىٰ كل واحد من الأمرين اللذين هي مضافة إليهما، وهما القادر والمقدور، لأنها مضافة إليهما، ومتوقفة في تحقيقها عليهما، فيلزم أن يكون تعلق القادر بمقدوره متوقفًا علىٰ وجود المقدور في نفسه، فلو كان وجود المقدور مستفادًا من جهة القادر؛ لزم الدور، وأنه محال.

**وجوابه: من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأنّا نعلم بالضرورة صحة علمنا بالأمور المعدومة، ونعلم اقتدارنا عليها، وإذا كان الأمر هكذا علمنا أن هذا التعلق لا يتوقف علىٰ وجود المتعلق في نفسه. **وأما ثانيًا:** فلأنّا نقول: إن تصور حقيقة الشيء كافٍ في صحة التعلق بالشيء من غير حاجةٍ إلىٰ أن يكون موجودًا في نفسه، لأن الأمور الإضافية كما تكون مستندةً إلىٰ الأمور المحققة الوجودية، فقد تكون مستندة إلىٰ الأمور المعدومة التصورية، فثبت بما ذكرنا أن صانع العالَم قادر وأنه يستحيل أن يكون علة موجبة لما ذكرناه.

**المسألة الثانية: في بيان حقيقة القادرية ومعقولها.**

**ذهب جماهير المعتزلة من أصحاب** أبي هاشم إلىٰ أن القادرية حالة زائدة علىٰ ذات القادر، وأن صحة الفعل أمرٌ إضافيّ، وهذه الحالة هي المقتضية لهذه الصحة، وهذه القادرية عندهم معللة بالذات في حق الله تعالىٰ، وبالقدرة في حق الواحد منا، وذهب الشيخان أبو الحسين، ومحمود الخوارزمي إلىٰ أن هذه القادرية حالة زائدة علىٰ ذات القادر لا حقيقة لها ولا ثبوت شاهدًا وغائبًا، وأن صحة الفعل من جهة القادر ليس أمرًا إضافيًا إلىٰ هذه الذات كما زعمه أصحاب أبي هاشم، وإنما المرجع به إلىٰ أن القادر لا يستحيل عليه الفعل عند داعيته، فحقيقته راجعة إلىٰ أمر سلبي كما ذكرناه، وهذا السلب تارة يُعلل بالذات كما في حق الله تعالىٰ، وتارة يُعلل بالبنية في حق الواحد منا من غير أمرٍ زائد علىٰ ذلك، فهذا محصول الخلاف في هذه الصفة.

**واحتج الشيخان:** أبو الحسين ومحمود الخوارزمي علىٰ نفي هذه الحالة وبطلانها بمسلك واحد، وحاصله أنه لا طريق إلىٰ أن هذه القادرية حالة زائدة علىٰ ذات القادر، وما لا طريق له وجب نفيه، فإن هذه الحالة لا ثبوت لها.

**وإنما قلنا:** «إن هذه الحالة لا طريق إليها»، فغاية ما عَوّلا عليه في نصرة هذه المقدمة أمران: أحدهما: أنَّا بحثنا عن الأدلة العقلية والسمعية فما وجدنا فيها دلالة علىٰ كون القادرية حالة زائدة علىٰ ذات القادر، وثانيهما: أن الأمور التي استدل بها أصحاب أبي هاشم علىٰ كون هذه الحالة زائدة علىٰ ذات القادر، سنتكلم عليها، ونُظهر وجه ضعفها.

**فثبت** بما ذكرناه ها هنا صحة ما قلناه وهو أن هذه الحالة لا طريق إليها.

**وإنما قلنا:** «إن ما[١] لا طريق إليه وجب نفيه»، فلأن الأمور التي لم يقم دليل علىٰ إثباتها لا نهاية لها، فإن جاز إثبات ما هذه حاله، لزم إثبات أمور لا نهاية لها، وأنه محال.

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج).

فهـذا غاية مـا ذكره صاحب «المعتمد» في نفي كـون القادرية حالة زائدة، وربما يُوردون وجوهًا أُخر ولكنها في الحقيقة راجعة إلىٰ هذه الطريقة.

فأما أصحاب أبي هاشـم فقد احتجوا علىٰ إثبات القادرية حالة زائدة علىٰ ذات القادر بأمور كثيرة، واستدلالهم بها علىٰ طريقين:

**أحدهما**: أن يوردوها مستقلة بنفسها من غير حاجة فيها إلىٰ طريق المقايسة ورد الغائب فيها إلىٰ الشاهد.

**وثانيهمـا**: أن يقرروها ابتداءً في الشـاهد، ثم يَرُدون الغائب إلىٰ الشـاهد بطريقة جامعة.

ونحـن نورد كلامهم في الاسـتدلال علىٰ هاتين الطريقيـن، ونُبطل ما تعلقوا به بمشيئة الله وحُسن توفيقه.

**الطريقة الأولىٰ**: وهي **طريقة الاستقلال**: **وهي نوعان**:

**أحدهما**: يستدلون به علىٰ أن هذه الصحة دالة علىٰ صفةٍ زائدة هي القادرية.

**وثانيها**: يبطلون به أن تكون هذه الصحة معللة بالبنية.

ونـورد من ذلك ما جعلوه عمدةً لهم في إثبات هـذه الحالة، ونصروه بالأدلة، فأما سائر التحكمات التي يوردونها من غير دلالة قاطعة، فلا حاجة بنا إلىٰ إيرادها ونقضها.

**أما النوع الأول**: وهو ما يوردونه دلالة علىٰ أن هذه الصحة معللة بالقادرية فلهم فيه دليلان:

**الأول** منهما وهو الأقوىٰ: دليل المفارقة وحاصله: أنَّا وجدنا جملتين: أحدهما: يصـح منه الفعل؛ كالواحـد منا، والآخر يتعذر عليه الفعل؛ ولا يصح منه؛ كالعاجز والمريـض المدنـف[1]، فمن صح منه الفعل فارق من تعـذر عليه بأمرٍ من الأمور،

---

(١) المدنف: المهزول الساقط من الرجال وغيرهم. معجم متن اللغة، أحمد رضا، (٢/ ٤٥٢).

وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلىٰ القادر، فهذان أمران أحدهما: أنه لا بد من أمرٍ يؤثر في هذه الصحة. وثانيهما: أن ذلك الأمر ليس إلا حالة هي القادرية، أما الأول: وهو أنه لا بد من أمرٍ فالذي يدل عليه: أنَّا نعلم قطعًا بالضرورة أن الحيين متىٰ اشتركا في أمور كثيرة ثم افترقا، فكان أحدهما يصح منه الفعل والآخر يتعذر عليه الفعل، فإنا نعلم أن من صح منه الفعل لا بد من اختصاصه بأمر لم يختص به الآخر، إذ لو لا اختصاصه بأمرٍ لم تكن أحدهما بالصحة والآخر بالتعذر أولىٰ من العكس وهذا ضروري لا إشكال فيه.

**وأما الثاني**: وهو أن ذلك الأمر ليس إلا حالة هي القادرية، فالذي يدل عليه: أن ذلك الأمر لا يخلو حاله إما أن يكون راجعًا إلىٰ النفي وإما يكون راجعًا إلىٰ الإثبات، فهذان قسمان:

**القسم الأول: ما يرجع إلىٰ النفي: وفيه احتمالان:**

**الاحتمال الأول**: أن يقال: «إنما صح الفعل من الواحد منا لأجل صفةٍ انتفت عنه هي المؤثرة في ثبوت صحة الفعل منه»، وهذا الاحتمال باطل، لأن[1] صحة الفعل من الأمور الثبوتية، فلا يصح تعليقها بالأمور السلبية، لأن الانتفاء أمرٌ سلبي، ولا فرق في العقول «نفي المؤثر» وبين «إثبات مؤثر هو نفي»، فيبطل[2] إضافة هذه الصحة إلىٰ الأمور السلبية.

**الاحتمال الثاني**: أن يقال: «إنما صح[3] الفعل من الواحد منّا لانتفاء الموانع»، وهذا باطل أيضاً، لأن[4] زوال المنع أمرٌ سلبي أيضًا، لا اختصاص له بشخصٍ دون شخص، فكان يلزم أن يصح الفعل الواحد من العاجز كما يصح من القادر، لأن المؤثر حاصل في حق العاجز وهو انتفاء الموانع، لأن انتفاء الموانع كما يحصل في

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (فبطل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يصح) في النسخة (ج).
(٤) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

حق القادر، فهو بعينه حاصل في حق العاجز، فيلزم حصول الفعل منهما جميعًا، لما ذكرناه[١] وهذا محال، فبطل إضافة هذه الصحة إلىٰ أمور راجعة إلىٰ النفي.

**القسم الثاني**: وهو أن يكون المؤثر في صحة الفعل أمور راجعة إلىٰ الإثبات: وفيه[٢] احتمالان أيضًا:

**الاحتمال الأول**: أن يقال: «إن المؤثر في صحة الفعل إنما هو القدرة»، وهذا باطل، لأن[٣] صحة الفعل حكم صدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد وأن يكون راجعًا إلىٰ الجملة والقدرة حُكمها راجع إلىٰ الأجزاء والأبعاض، وهي في الحقيقة مغايرة للجملة كمغايرة زيدٍ لعمرو، فكما يستحيل أن يقال: إن الفعل يصح من زيدٍ لأجل أمرٍ يرجع إلىٰ عمرو، فهكذا لا يجوز أن يقال: إن الفعل يصح من الجملة لأجل أمر مغاير لها، وهي القدرة التي تحل في بعض أجزائها، فبطل أن يقال: إن المؤثر في صحة الفعل إنما هو القدرة.

**الاحتمال الثاني**: أن يقال: «إن المؤثر في صحة الفعل هو البنية التي يختص بها القادر دون غيره»، وهذا باطل أيضًا، لأن البنية أمور متضادة مركبة من الرطوبة واليبوسة، والحرارة والبرودة، وهذه الأمور المتضادة يستحيل في العقل إيجابها لحُكمٍ واحدٍ للجملة، فبطل بما ذكرناه أن المؤثر في صحة الفعل أمرًا راجعًا إلىٰ الإثبات من الأمور التي ذكروها.

فإذا بطلت هذه الأقسام التي أوردناها[٤] لم يبقَ إلا أن يقال: إن المؤثر في صحة الفعل من جهة الواحد منّا ليس إلا أمر راجع إلىٰ الجملة، وهي كونه قادرًا، فإذا كان الله تعالىٰ قد صح منه من الأفعال ما يتعذر علىٰ غيره من سائر القادرين؛ وجب أن يكون مختصًا بهذه الحالة؛ وهي القادرية، وهذا هو المقصود.

---

(١) (ذكرنا) في النسخة (ج).
(٢) (فيه) في النسخة (ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ).
(٤) (أوردوها) في النسخة (ب، ج).

**والاعتراض علىٰ ما قرروه في هذا الدليل[1] يتوجه من أوجه أربعة:**

**أما أولًا**: فنقول: هذا بناء منكم علىٰ أن صحة الفعل من الأمور الثبوتية وأنها حُكم محقق صادر عن الجملة، فلهذا كانت دالة علىٰ أمرٍ راجع إلىٰ الجملة وهي القادرية، **ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول**: إن حقيقة هذه الصحة ومعقولها ليس إلا أمرًا سلبيًا راجعًا إلىٰ النفي، ومعناها أنه لا يتعذر عليه الفعل عند الداعية، وإذا كان الأمر فيها هكذا لم يفتقر إلىٰ أمر راجع إلىٰ الجملة يؤثر فيها هي القادرية، فيبطل هذا التطويل الذي ذكرتموه[2].

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن هذه الصحة من الأمور الثبوتية، فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر فيها إما ذات الله تعالىٰ، وإما البنية في حق الواحد منا، وأن المفارقة إنما وقعت بين هذه الجملة وبين جملةٍ أخرىٰ لأجل هذه البنية، وإن كانت راجعةً إلىٰ الأبعاض وتكون الجملة مفارقة بما[3] يرجع إلىٰ بعضها.

**وأما ثالثًا**: فنقول: ما معنىٰ قولكم: إن صحة الفعل حكمٌ صدر عن الجملة؟

**إن عنيتم به** «أن الفعل واقع بجميع الجملة».

فهذا خطأ، لأن الفعل لا يوجد في جميع الجملة، ولا يمكن إعمال الجملة فيه بأجمعها.

**وإن عنيتم** «أن الفعل واقع من الجملة بحسب كونها مُريدة وعالمة ومعتقدة».

**قلنا**: فهلا[4] جاز أن تكون هذه الصحة صادرة عن الجملة باعتبار كونها مُريدةً ومعتقدةً من غير حاجةٍ إلىٰ إثبات حالة زائدة هي القادرية.

---

(١) +(من) في النسخة (ب).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (لو كان أمرًا سلبيًا لما احتاج إلىٰ تعليل ولا مؤثر ولا معنىٰ لاسناده إلىٰ الدار ولا تعليله بها وكان معنىٰ كونه قادرًا ما في صفة القدرية، فلا هي حالة، ولا حكم، وهذا ظاهر البطلان، وهو عين مذهب الباطنية) في النسخة (ج).

(٣) (لما) في النسخة (ب، ج).

(٤) (فلهلا) في النسخة (ب، ج).

**وأما رابعًا**: فإنَّا نقول: إن هذه الصحة يجب أن تكون معللة بالبنية، ويدل علىٰ ذلك أنَّا نعلم بالضرورة أن الحي منَّا متىٰ صحت بنيته فإنه يصح منه الفعل لا محالة، ومتىٰ فسدت بنيته وتغيرت فإنه يتعذر عليه الفعل، فلما وقفت هذه الصحة علىٰ البنية طردًا وعكسًا، وجب أن تكون هي المؤثرة فيها.

**قولهم**: البنية راجعة إلىٰ الأجزاء والأبعاض، والبعض في حكم الغير الجملة[١]، والجملة لا تكون مفارقة لما يكون راجعًا إلىٰ أبعاضها.

**قلنا**: هذا خطأ، فإنّا نقول: المفارقة إنما هي بين الجملتين في أنفسهما، فلِمَ منعتم أن تقع المفارقة بين الجملتين بما يرجع إلىٰ أبعاضهما[٢]، فهذا هو الكلام علىٰ ما ذكروه في دليل المفارقة بين الجملتين.

**الدليل الثاني**: ذكره قاضي القضاة عبدالجبار، وأظنه ذكره في «المحيط»[٣]، لأني لم أجده في «المغني»، وحاصل ما قاله في إثبات هذه الحالة من غير تعويل منه علىٰ دليل المفارقة: هو أن الفعل محتاج إلىٰ الواحد منّا في صحة حدوثه علىٰ معنىٰ أنه لولاه لما صح حدوثه، فقد وقفت صحة حدوثه علىٰ أحوال الواحد منّا وجودًا وعدمًا، فيجب أن يكون لبعض أحواله تأثير في ثبوت هذه الصحة، وهذه الطريقة تدل علىٰ أنه لا بد من تعليل هذه الصحة بأمرٍ بالضرورة.

ثم إذا ثبت أنها معللة بأمرٍ فنقول: ذلك الأمر لا يخلو حاله إما أن يكون راجعًا إلىٰ النفي أو إلىٰ الإثبات، ومحال أن يكون راجعًا إلىٰ النفي لأن النفي أمرٌ عدمي، وهذه الصحة أمرٌ ثبوتي، والأمور العدمية لا يجوز تأثيرها في الأمور الثبوتية، وإن

(١) (للجملة) في النسخة (أ).
(٢) (أبعاضها) في النسخة (ب، ج).
(٣) وضع القاضي في المحيط بابًا بعنوان «باب في أنه يقدر لمعنىٰ غيره» يقول في صدره: «اعلم أنه لما كان العلم بالوجه الذي تُستحق هذه الصفة منه مما تضمن تفصيل العلم بأحوال القادر وأحكامه، احتجنا أن نُبين المعنىٰ الذي لأجله تثبت هذه الصفة، وقد يُتكلم في الوجه الذي تُستحق الصفات منه ليتكامل العلم بأحكام تلك الصفة» انظر كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق يان بترس، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، (٢/ ٢١) وما بعدها.

كان راجعًا إلىٰ الإثبات فلا يخلو حاله إما أن يكون راجعًا إلىٰ الجملة أو إلىٰ المحل، ومحال أن يكون راجعًا إلىٰ المحل، لما ذكرناه في الدليل الأول، لأن الذي يرجع إلىٰ المحل ليس إلا القدرة أو البنية، وهما باطلان بما قدمنا، فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبقَ إلا أن يكون المؤثر في هذه الصحة هو أمرٌ راجع إلىٰ الجملة، وهي الحالة التي نريدها بالقادرية.

فهذه زُبدَةُ ما ذكره قاضي القضاة في هذا الدليل.

**والاعتراض علىٰ ما ذكره من وجهين:**

**أما أولًا**: فإن الذي نعلمه بالضرورة هو أن الصحة لا بد من تعليقها بأمرٍ لأنها حصلت بعد أن لم تكن حاصلة، وهذا لا ننكره، فأما أن هذه معللة بهذه الحالة، فإنما تعلم بالنظر، فلا بد فيها من دلالة، فلِمَ لا يجوز استنادها إلىٰ الذات في حق الغائب، أو إلىٰ البنية في حق الواحد منّا، وإذا كان الأمر هكذا، فلا حاجة بنا إلىٰ إثبات هذه الحالة التي ادعيتموها.

**وأما ثانيًا**: فنقول: أليس قد زعمتم أن للواحد منّا حالة بكونه قادرًا راجعة إلىٰ الجملة، ومع ذلك عللتموها بأمرٍ راجع إلىٰ الأجزاء والأبعاض، وهي القدرة، فهلّا جاز أن تكون هذه الصحة راجعة إلىٰ الجملة، وهي مع ذلك معللة بأمرٍ راجع إلىٰ البعض وهي البنية كما قلناه من غير فرق بينهما.

فهذا هو الكلام علىٰ النوع الأول فيما جعلوه دلالة من ذلك علىٰ إثبات هذه الحالة.

**النوع الثاني**: وهو ما يرومون(١) به إبطال كون هذه الصحة معللة بالبنية، وحاصل ما ذكروه من ذلك دليلان:

**الدليل الأول**: قولهم: البنية حاصلها وحقيقتها ترجع إلىٰ أمور متضادة ومختلفة كالجواهر والتأليفات والأكوان، والرطوبة واليبوسة، والحرارة والبرودة، وهذه

(١) (يرفعون) في النسخة (ب، ج).

الصحة إنما هي حُكم واحد، والحكم الواحد يستحيل إضافته إلىٰ أمور متضادة ومختلفة، وليس[١] بعضها بأن يكون شرطًا، والآخر مؤثرًا[٢] بأولىٰ من العكس، فيبطل إضافة هذه الصحة في البنية كما قلناه.

**والاعتراض علىٰ ما قرروه من وجهين:**

**أما أولًا:** فنقول[٣]: إنه لا يمتنع أن يحصل من مجموع هذه الأمور شيء واحد متوسط بين الحار والبارد، والرطب واليابس، يكون معتدلًا في نفسه تضاف إليه هذه الصحة ويكون هو المؤثر فيها، ومع هذا التقدير يندفع ما ذكروه من الإشكال.

**وأما ثانيًا:** فهذا معارض بصحة كون الشيء حيًّا، فإنها معللة بالبنية[٤]، وهي مركبة من مجموع هذه الأمور المختلفة والمتضادة، فما أجبتم في صحة كون الواحد منّا حيًّا، فهو بعينه جوابنا عن صحة الفعل من جهة الواحد منّا، فإذا جاز تعليل أحدهما بالبنية، جاز في الآخر.

فهذا حاصل كلام أبي الحسين جوابًا عما أوردوه ها هنا.

**الدليل الثاني:** قالوا: لو صح الفعل من الجملة لاختصاصها بهذه البنية لا لصفةٍ راجعةٍ إلىٰ الجملة، لوجب إذا انبنت[٥] هذه البنية وانقطعت عنها بالانفصال أن يصح بها الفعل، فكان يلزم أن يصح البطش باليد المبانة عن الجملة، لأنها باقية مع الإبانة علىٰ تلك البنية وهذا محال، فيبطل إضافة هذه الصحة إلىٰ البنية.

**والاعتراض علىٰ ما قالوه من وجهين:**

**أما أولًا:** فإن الاتصال شرط في صحة الفعل من الجملة باليد، لأن الفاعل إذا كان جسمًا فإنما يتمكن من الفعل في أعضائه إذا كانت متصلةً، ليكون كالشيء الواحد، ومع الإبانة لا يكون كالشيء الواحد.

---

(١) (ووليس) في النسخة (ب). (٢) (مؤثر) في النسخة (أ).
(٣) -(فنقول) في النسخة (ب، ج). (٤) (للبنية) في النسخة (ب)، (البنية) في (ج).
(٥) (اثبتت) في النسخة (ب، ج)، (اسب) في (أ). (انبنت)، أي صارت مباينة عنها.

**وأما ثانيًا**: فالفعل إنما يصح بالعضو مهما[١] كان علىٰ نعت الصحة والاستقامة، ومع الانفصال والإبانة يكون خارجًا عن هذه الصحة والاستقامة[٢] فلا يمكن أن يصح الفعل باليد المبانة لما ذكرناه، فهذا غاية[٣] ما ذكروه في تقرير هذه الطريقة، وهي طريقة الاستقلال.

**الطريقة الثانية: في إثبات هذه الحالة.**

**وهي طريقة القياس**: وحاصل ما ذكروه في هذه الطريقة: هو أن مثبتوا[٤] هذه الحالة في الشاهد بالأدلة المتقدمة في الطريقة الأولىٰ التي حكيناها عنهم، ثم يقولون: إذا ثبتت هذه الحالة في الشاهد وجب ثبوتها في الغائب لأن الأدلة لا يختلف حالها في دلالتها علىٰ مدلولاتها شاهدًا وغائبًا، فهكذا تكون تمشية هذه الطريقة عندهم.

**والاعتراض علىٰ هذه الطريقة من وجهين:**

**أما أولًا**: فإن هذه الطريقة قد تكلمنا عليها في أول الكتاب وبيّنا أنها غير مُوصّلة إلىٰ العلم اليقيني، وذكرناها من جملة مسالك المتكلمين الفاسدة، فلا فائدة في تكريره[٥].

**وأما ثانيًا**: فنقول: أليس قد زعمتم أن هذه الصحة دلالة علىٰ هذه الحالة في الشاهد؟ فأخبرونا لأي شيء دلت علىٰ هذه الصفة في الشاهد، هل دلت بمجردها أو بواسطةٍ؟

فإن كانت دلالتها بمجرد ثبوتها فقط من غير أمرٍ زائد.

**قلنا**: فقد حصلت في الغائب بمجردها، فلا حاجة بكم إلىٰ إثبات طريقة المقايسة.

---

(١) (إذا) في النسخة (ب، ج).

(٢) -( ومع الانفصال والإبانة يكون خارجًا عن هذه الصحة والاستقامة) في النسخة (ب، ج).

(٣) +(غاية) مكررة في النسخة (ب).

(٤) (سوا) في النسخة (ب)، (شوا) في (ج).

(٥) راجع إبطال طرق المتكلمين في السفر الأول.

وإن كانت دلالتها علىٰ هذه الحالة بواسطة؛ وهو إبطال سائر الأقسام سوىٰ هذه الحالة.

**قلنا**: وأنتم أيضًا فلا بد لكم من إبطال هذه الأقسام في الغائب أيضًا إلا هذه الحالة، فلِمَ اعتبرتم طريق المقايسة ورددتم الغائب إلىٰ الشاهد.

فهذا ما لخصناه من كلامهم في إثبات هذه الحالة استدلالًا واعتراضًا، ورتبناه علىٰ هذه الهيئة[١]، وهذبناه تهذيبًا لم يذكروه.

**والمختار عندنا** أن ذات الله تعالىٰ متميزة بخصوصية حقيقتها، وتلك الخصوصية هي المؤثرة في صحة الفعل من غير حاجةٍ إلىٰ أمرٍ زائدٍ هي حالة كما زعموه، وإلىٰ هذا يرجع كلام أبي الحسين الذي حكيناه عنه في أول المسألة.

**والبرهان علىٰ صحة ما قلناه**: هو أنَّا متفقون علىٰ إثبات خصوصية هذه الذات وحقيقتها، لكنهم زعموا أن المؤثر في هذه الصحة هي الذات بواسطة هذه الصفة، وعندنا أن خصوصية الذات مؤثرة في هذه الصحة من غير هذه الواسطة التي ذكروها، فإذا أبطلنا ما تمسكوا به في إثبات هذه الواسطة[٢] ثبت ما قلناه من إسنادها إلىٰ الذات لا غير، وقد قدمنا عليهم في إبطال هذه الحالة قولًا بالغًا، فهذا هو الكلام في إثبات القادرية للقديم تعالىٰ.

## المسألة الثالثة: في كيفية تأثير القادر في مقدوره.

**فنقول**: أما علماء الإسلام: فذهبوا إلىٰ أن القادر لا بد وأن يكون سابقًا علىٰ فعله، متقدمًا عليه بالزمان، ليصبح تأثيره فيه، وإخراجه له من العدم إلىٰ الوجود، وهذا لا يعقل إلا مع السبق والتقدم[٣]، وحقيقة هذا التقدم لا تكون إلا لسبق العدم المقدور دون تقدم الرتبة كما في العلة والمعلول، لأن حقيقة القادر أنه الذي

(١) (الهيه) في النسخة (أ)، (الحالة) في (ب، ج).

(٢) +( التي ذكروها، فإذا أبطلنا ما تمسكوا به في إثبات هذه الواسطة) مكررة في النسخة (ج).

(٣) (السبوق المتقدم) في النسخة (ب، ج).

يمكنه أن يفعل وألا يفعل بحسب الاختيار، وهذا لا يعقل إلا مع ما ذكرناه من السبقية بالعدم.

**وأما الفلاسفة**: فزعموا أن الفاعل لا يُعقل تقدمه علىٰ فعله بزمان يكون معدومًا فيه، وإنما هو مقارن لوجوده، ولا يُعقل سبقه عليه إلا بالرتبة؛ كتقدم العلة علىٰ معلولها لا غير، فأما بالزمان فلا، وبنوا علىٰ هذا أنه تعالىٰ موجب بالذات غير فاعل بالاختيار، وأنه تعالىٰ لم يكن متقدمًا علىٰ فعله للعالَم بزمان أصلًا، بل هو حاصل معه، ومقارن وجوده لوجوده من غير سبق.

**وقالوا**: إن معنىٰ كونه تعالىٰ مُحدِثًا للعالَم؛ هو أنه ممكن بذاته واجب الوجود بالغير، لا أنه مسبوق بعدم قبله، وقد قدمنا ذكر مقالتهم في حدوث العالَم، وبيّنا أنه لا يعقل كونه تعالىٰ مُحدِثًا وفاعلًا علىٰ مساق مذهبهم، وأنه تعالىٰ موجب بذاته للفعل كإيجاب الشمس لهذا النور، والسراج لضوئه[1]، وأظهرنا وجه عوارهم، وقبح زَلَلِهم وعنادهم بما فيه مقنع وكفاية.

والذي نريد ذكره ها هنا؛ هو بيان تأثير القادر علىٰ جهة الاختيار، ويدل عليه مسالك:

**المسلك الأول**: أنَّا نعلم قطعًا بالضرورة من حال العقلاء أنهم يفرقون بين حركة اليد، ونزول الحجر الثقيل، ويعلمون بالضرورة أن أحد الحركتين يمكن الانفكاك عنه، كحركة اليد، والأخرىٰ لا يمكن الانفكاك عنها، كحركة الثقيل، ويتحققون هذا الفرق ويجدونه من أنفسهم، ولا نعني بالاختيار إلا هذا.

**لا يقال**: إن التفرقة بين حركة اليد ونزول الحجر ليس ذلك لأن أحدهما يمكن أن يوجد وألا يوجد، والأخرىٰ بخلاف ذلك.

**فإنَّا نقول**: بأن كل واحدة من الحركتين حاصل علىٰ جهةٍ بالإيجاب لا محالة، وإنما التفرقة بينهما هو أن إحدىٰ الحركتين صادرة[2] عمن له شعور بها؛ كحركة

---

(١) (لضوه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (صادر) في النسخة (أ، ب، ج).

اليد، بخلاف الحركة الأخرىٰ، فإنه لا شعور له بها، كحركة الثقيل، فإلىٰ هذا ترجع التفرقة، لا إلىٰ ما ذكرتموه من الاختيار في أحدهما دون الأخرىٰ.

**لأنا نقول**: هذا باطل، فإن المرميّ من شاهق إلىٰ أسفل، يفرق بين حركة يده وحركة نفسه في حال هويّه، ويعلم أن إحدىٰ الحركتين يمكنه الانفكاك عنها بخلاف الأخرىٰ، مع أن كل واحدٍ منهما له شعورٌ به، فبطل أن يقال: إن التفرقة بين الحركتين من حيث الشعور وعدم الشعور، وصح أن أحدهما اختيارية والأخرىٰ اضطرارية.

**المسلك الثاني**: لا علم أقوىٰ مما يجده الإنسان من نفسه، وقد تقرر أن الواحد منَّا يعلم من نفسه أنه يمكنه إيجاد القيام والقعود، وألا يوجدهما، وليس مضطرًا إلىٰ وجودهما، وهكذا القول في جميع الأفعال الاختيارية، ويجد فرقًا بين قيامه وقعوده، وسائر أفعاله، وبين سقوطه من أعلىٰ[1] إلىٰ أسفل، وحركة الرعشة الحاصلة فيه.

**لا يقال**: أليس القادر عندكم لا يفعل شيئًا من الأفعال إلا للداعي.

فنقول: ليس يخلو حال الفعل عند الداعي إما أن يكون وجوده واجبًا أو جائزًا، فإن كان واجبًا فهو الذي نريده من بطلان الاختيار ووجوب الأفعال كلها من جهة القادرين عليها، وإن كان جائزًا، بطل تأثير الداعي في ترجيح الوجود علىٰ ألا يوجد، وافتقر الفعل إلىٰ مُرجح آخر إلىٰ غير غاية، وأنه محال.

**لأنا نقول**: أما بالإضافة إلىٰ القدرة فوجود الفعل جائز، لأن القدرة من حقها التعلق بالفعل علىٰ أن يوجد وألا يوجد، والداعي لا يخرجها عن حقيقة تعلقها، ولا يُغيّر أصلها في التعلق، وإنما له حظ الترجيح لأحدهما علىٰ الآخر، وأما بالإضافة إلىٰ الداعي، فوجوده واجب، ويستحيل ألا يوجد، لأن الداعي مهما[2]

---

(١) (أعلا) في النسخة (ب).

(٢) (مهمىٰ) في النسخة (ب).

كان مستمرًا ولم يعرض عن الفعل صارف، فوجوده واجب لا محالة، فهكذا يكون تحقيق قولنا: إن الفعل واجب عند الداعي، فأما أن يكون[١] واجبًا بالإضافة إلىٰ القدرة؛ فهذا محال.

**المسلك الثالث**: أنَّا نعلم من حال العقلاء علمًا ضروريًا استحسانهم الأمر ببعض الأفعال ونهيهم عنها، كأمرهم بالقيام والقعود، والحركة والسكون، وغير ذلك من سائر الأفعال، ونعلم أيضًا من حالهم استحسانهم لبعض الأفعال، واستقباحهم لبعضها، وهذا ضروري لا إشكال فيه، فعلمنا بحُسن الأمر والنهي، والمدح والذم علىٰ بعض الأفعال دون بعضٍ؛ دلالة قاطعة علىٰ ثبوت الاختيار وتحققه، ونعلم أن هذه الأفعال لو كانت اضطرارية حاصلة علىٰ جهة الوجوب لما حسن الأمر بها والنهي عنها، كما لا يأمرون المرميّ من شاهقٍ بالنزول ولا ينهونه، لَمَّا كان حصوله واجبًا من جهته، مضطرًا إليه، ولا يوجهون إليه مدحًا ولا ذمًا، لمَّا كان حصوله واجبًا لا يمكنه الانفكاك منه بحال.

**المسلك الرابع**: نعلم بالضرورة علمًا أوليًا أن العقلاء يعذرون المُلجَأ إلىٰ فعل القبيح، ولا يذمونه علىٰ فعله، ويعذرون المُلجَأ إلىٰ ترك[٢] الواجب ولا يذمونه علىٰ تركه، وإنما كان معذورًا في ذلك لمَّا كان وقوعه منه علىٰ وجه مشبه[٣] للأمور الواجبة التي يستحيل خلافها، لمَّا بلغ داعية إلىٰ الفعل والترك حدًا يقابله صارف، فلو كان الفعل واجبًا من جهة القادر كما زعموه لكان لا يفترق الحال بين المُلجَأ وغيره في سقوط الذم علىٰ ترك الواجبات وفعل القبائح، لأن وقوعها إنما هو علىٰ جهة الوجوب، فلما علمنا بطلان ذلك، سقط ما قالوه.

---

(١) (يلون) في النسخة (أ).
(٢) (فعل) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مشيته) في النسخة (ج).

**فحصل** من مجموع ما ذكرناه بطلان كلام هؤلاء الفلاسفة، حيث زعموا أن الاختيار[١] لا يعقل[٢]، وأن صدور الآثار من جهة الله تعالىٰ إنما هو علىٰ جهة الإيجاب دون الاختيار كما حققناه من قبل.

**وعلىٰ الجملة** فالعلم بالاختيار ضروري عند العقلاء، يجدونه من أنفسهم ويتحققونه من أحوالهم، ولا ينكره إلا غبي جاحد مكابر في جهله، ومعاند كهؤلاء الفلاسفة الذين ازدروا الإيمان، ولمحوا الناس بمؤخر الأعيان، واسترذلوا ما دان به المسلمون من علوم التوحيد واعتقدوه من أمور الديانة، واستنكفوا عن الدخول في غمار الخلق، في تصديق ما أتت به الرسل صلوات الله عليهم من محاسن الشريعة، وصرّحُوا به من أمور القيامة، والتصديق بالمعاد[٣] الأخروي، اعتمادًا منهم علىٰ الجحود والإنكار، وإعجابًا بسخف تلك الأنظار، وتماديًا منهم في العُتوّ والاستكبار، فكيف بهم إذا أُحصّيت عليهم تلك الأعمال، وبطل ما توهموه من تلك الآمال، وشاهدوا عظيم ما يحل بهم من الخزي والوبال، وأليم الزجر وفظيع النكال، ولِمَ لا وقد ماتوا علىٰ الدين المركوس، والاعتقاد السيء الموكوس، فقدِمُوا علىٰ حظٍ منحوس، وظفروا بطالعٍ منجوس، فيومئذٍ لا تنفعهم العقول المجردة ولا النفوس، ولا تدفع عنهم ما توهموه من فرع ولا أساس[٤]، وعند هذا بطل الإيجاب والإنكار، وتحققوا الاختيار لِملكهم[٥] الجبار، وناداهم ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، ﴿يَوۡمَئِذٖ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلۡحَقَّ وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥].

**فثبت** بما ذكرناه أن تأثير الله في جميع أفعاله، إنما هو بالاختيار الذي حققناه، وبطل ما تزعمه الفلاسفة من كون ذاته مؤثرة بالإيجاب.

---

(١) (الاجسام) في النسخة (ب، ج). (٢) (تفعل) في النسخة (ج).

(٣) (بالميعاد) في النسخة (ب).

(٤) (ولا سوس) في النسخة (أ)، (ولاپفوس) في (ب) (يبيوس) في (ج).

(٥) (لمهلكم) في النسخة (ب، ج).

## المسألة الرابعة في أحكام القادرية.

**اعلم** أنَّا نعني بالقادرية في حق الله تعالىٰ هو أن ذاته تعالىٰ متميزة بخصوصية حقيقتها، بحيث لا يمتنع عليها الفعل عند الداعية، فهذا هو معنىٰ القادرية عندنا.

فإذا عرفت هذا فنقول: لها(١) بهذا الاعتبار أحكام أربعة:

**الحكم الأول**: أن قادريته تعالىٰ ثابتة أزلًا وأبدًا، ودليله هو أن قادريته تعالىٰ نفس ذاته، وذاته ثابتة أزلًا وأبدًا، فيجب أن تكون قادريته ثابتة أزلًا وأبدًا.

**وإنما قلنا**: «إن قادريته نفس ذاته» فلِمَا قررناه أولًا من أن ذاته تعالىٰ كافية في اقتضاء صحة الفعل، لخصوصيتها من غير أمرٍ زائد وراء ذلك.

**وإنما قلنا**: «إن ذاته ثابتة أزلًا وأبدًا»، فلِمَا قدمنا في إثبات الصانع من كونه تعالىٰ أزليًا أبديًا.

فثبت بما ذكرنا أن قادريته تعالىٰ ثابتة أزلًا وأبدًا، وهو المقصود.

**الحكم الثاني**: أن تعلق قادريته تعالىٰ بمقدوراتها تزول وتتغير.

**وبيانه**: هو أن الله تعالىٰ كان قادرًا من الأزل إلىٰ الآن علىٰ إيجاد هذه الجواهر الموجودة الآن، فإذا أوجدها(٢) استحال من بعد ذلك أن يبقىٰ قادرًا علىٰ إيجادها الآن، لأن الموجود لا يمكن إيجاده، لأن(٣) تحصيل الحاصل محال، فقد انقطع ذلك التعلق وزال، وهو الذي نريده بالتغيّر(٤).

**لا يقال**: إنه تعالىٰ يبقىٰ قادرًا علىٰ إيجاد هذه الجواهر الموجودة علىٰ معنىٰ أنه تعالىٰ قادر علىٰ أن يُعدمها ثم يوجدها بعد ذلك مرة أخرىٰ، فيكون تعلق قادريته بها باقيًا بهذا المعنىٰ.

---

(١) أي لأحكام القادرية.

(٢) (وجدها) في النسخة (ب).

(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (بالتغيير) في النسخة (ج).

**لأنَّا نقول**: هذه مغالطة، لأن إيجادها ابتداء؛ مغاير لإيجادها علىٰ طريق الإعادة، وغرضنا أن الله تعالىٰ قادر علىٰ إيجادها ابتداء، فيستحيل أن يبقىٰ قادرًا علىٰ إيجادها ابتداء بمعنىٰ أنه لا يبقىٰ قادرًا علىٰ غير ذلك الإيجاد الأول المبتدأ لأنه حاصل، وحصوله ثانيًا محال.

**الحكم الثالث**: أنه تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات، ودليله هو أن المصحح لقدرته علىٰ كل الممكنات نسبته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء، والمؤثر في كونه قادرًا علىٰ كل الممكنات نسبته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء، والمصحح والمؤثر إذا كان نسبتهما إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء وجب ألا يختصا بشيء دون شيء، وهذا يوجب كونه تعالىٰ قادرًا علىٰ كل الممكنات، كما نقوله.

**وإنما قلنا**: «إن المصحح لكونه قادرًا علىٰ كل الممكنات نسبته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء»، فلأن المصحح لذلك إنما هو كونه حيًا، ونسبته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء، لأنه لا يختص بشيء منها دون شيء، وهذا ظاهر.

**وإنما قلنا**: «إن المؤثر في كونه تعالىٰ قادرًا علىٰ كل الممكنات، نسبته إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء»، فلأن المؤثر في ذلك إنما هو خصوصية ذاته وحقيقتها كما ذكرناه فيما تقدم، ولا شك أن نسبتها إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء، فثبت أن المصحح والمقتضىٰ نسبتهما إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء.

**وإنما قلنا**: «إن المصحح والمؤثر إذا كان نسبتهما إلىٰ كل الممكنات علىٰ سواء وجب ألا يختصا بشيء دون شيء»، فهذا واضح، فإنَّا نعلم قطعًا بالضرورة في كل مؤثر ومصحح نسبتهما إلىٰ[1] سائر الممكنات علىٰ سواء، فإنه لا يجوز اختصاصهما بشيء منها دون شيء، بل يجب إما ألا يؤثرا في شيء منها وهو باطل، وإما أن يؤثرا في بعضٍ منها وهذا باطل أيضًا لعدم المخصص، فإذا بطل هذان الأمران لم يبقَ إلا أن يؤثرا في كُلِها علىٰ العموم، وهذا هو المطلوب.

---

(١) (للئ) في النسخة (أ).

**فثبت** بما ذكرناه[1] أن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ كل الممكنات.

**لا يقال**: أليس القدرة عندكم تختص بالتأثير في بعض المقدورات دون بعض، سواء جعلتم القدرة معنىً عرضيًا كما يقوله أصحاب أبي هاشم، أو قلتم إنها أجسام مبنية بنيةً مخصوصةً كما يقوله أبو الحسين، فما أنكرتم أن تكون ذاته تعالىٰ مختصة ببعض أجناس المقدورات فيصح بها إيجادها دون البعض الآخر، كما ذكرنا في اختصاص القدرة ببعض المقدورات دون بعضٍ.

**لأنَّا نقول**: إنما أوجبنا شمول قادريته تعالىٰ لكل الممكنات لما كان نسبة المؤثر فيها والمصحح لها إلىٰ جميع الممكنات علىٰ سواء كما قررناه الآن. فأما القدرة والبنية فليس نسبتهما إلىٰ سائر الممكنات علىٰ سواء حتىٰ يلزم ما قلتموه.

**بل نقول**: إن القدرة والبنية مختصتان لذاتهما وحقائقهما بجنس من المقدروات دون جنس، ويتميزان لِمَا يرجع إلىٰ خصائص ذواتهما بالبعض منها دون البعض، وإنما كان يلزم ما ذكرتموه لو قلنا: بأن القدرة والبنية يصلحان لذواتهما لإيجاد جميع الأجناس ثم اختصا ببعضها دون بعض[2]، فأما إذا قلنا: بأنهما لذواتهما وحقائقهما يختصان ببعضها دون بعض[3] فحينئذ لا يتوجه ما زعموه.

**الحكم الرابع: أنه تعالىٰ قادرٌ من كل جنسٍ من أجناس هذه المقدروات علىٰ ما لا نهاية له.**

**ودليلنا** علىٰ ذلك هو ما قررناه أولًا من أنه تعالىٰ قادر لذاته، ونسبة قادريته إلىٰ كل قدرٍ من المقادير الممكنة علىٰ سواء فلا تختص ذاته تعالىٰ بمقدارٍ دون مقدار، لأنه إنما قدر علىٰ البعض لكونها ذاتًا مخصوصة متميزة بحقيقتها، وهذا حاصل في كل ما زاد علىٰ ذلك المقدار إلىٰ ما لا نهاية له ولا غاية لحده، ألا ترىٰ أن الواحد

---

(١) (ذكرنا) في النسخة (ج).
(٢) (البعض) في النسخة (ب، ج).
(٣) -( فأما إذا قلنا: بأنهما لذواتهما وحقائقهما يختصان ببعضها دون بعض) في النسخة (ب، ج).

منّـا إذا قـال: إنَّا أقـدرُ علىٰ هذا الحد وأتمكـن من تحصيل هذا المقـدار لذاتي من دون واسـطة ولا آلـة، فإن العقلاء يُلزمونه تحصيل مـا زاد علىٰ ذلك المقدار لفقد المخصص، ويناقضون كلامه إن لم يفعل ما زاد علىٰ ذلك المقدار.

**لا يقال** إذا كان وجود ما لا نهاية له محال عندكم، فكيف يصح وصف الله تعالىٰ بالقدرة علىٰ إيجاده؟ والمحال لا يكون مقدورًا لقادر.

**لأنَّـا نقول**: إنَّا نعني بقولنا: إنه تعالىٰ يقدر علـىٰ ما لا نهاية له، هو أنه ما من قَدْرٍ مـن مقادير الأجناس الممكنة إلا ويقدر عليه وعلـىٰ أضعافه، وأنه لا ينتهي العقل في تصـور قَدْر إلا ويقدر عليـه، وعلىٰ ما فوقه، مع أن ما أوجده من ذلك فإنه يكون متناهيًا لا محالة.

**ولسـنا نعني بقولنا**: إنـه يقدر علىٰ إيجاد ما لا نهاية له، هـو أنه يوجد ويكون لا نهايـة لـه بعد الوجود، فإن ذلـك محال، فإن كل ما وُجد مـن الممكنات فهو متناهـي الوجود لا محالة، فصـار قولنا: يقدر علىٰ ما لا نهاية لـه، كقولنا: يقدر علـىٰ إيجاد الضدين، فكما أن هذا القول لا يقتضي الجمع بين الضدين، فهكذا قولنا: يقدر علىٰ إيجاد ما لا نهاية له، لا يقتضي وجود ما لا نهاية له بعد وجوده، ويفـارق القـادر لذاته الواحد منّـا لأن الواحد منّا[1] إنما يقدر بقـدرة هي[2] بنية مخصوصة هي آلة له في جميع أفعاله، وهي تتفاضل في نفسها وقوتها وحصافتها ومدتها واعتدالها، فما كان منها أشد حصافةً وأكثر اعتدالًا، وأقوىٰ صلابةً، كان أكثـر في تزايـد الأفعال وكثرتها، وما كان منها مختصًـا برخاوةٍ وضعف كان أقل أفعـالًا، ولهذا ترىٰ بعضهم ينقل الحجر العظيم لما اختص به من القوة والبنية، وبعضهـم لا يقـدر علىٰ تحريكه أصلًا لما ذكرناه، فهذا ما أردنا ذكره من أحكام قادريته تعالىٰ.

---

(١) -(منا) في النسخة (ب). (٢) (وهي) في النسخة (ب، ج).

**فأما الشيوخ من المعتزلة** من أصحاب أبي هاشم، فلهم ها هنا مقامان[١]:

**أحدهما**: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ قادر علىٰ جميع الأجناس المقدورة.

**وثانيهما**: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ قادر من كل جنس منها علىٰ ما لا نهاية له[٢] في القدر والعدد.

**وحاصل ما يريدون ذكره** أن مقدوراته غير متناهية في الجنس والعدد، كما سبق استدلالنا عليه.

**المقام الأول**: في إيراد دلالتهم علىٰ أنه تعالىٰ قادر علىٰ جميع أجناس المقدورات، وحاصل ما ذكروه في ذلك طريقان، أحدهما: عامة، والأخرىٰ: خاصة.

**الطريقة الأولىٰ**: **عامة**: **وتقريرها** هو أنه تعالىٰ يصح أن يكون قادرًا علىٰ جميع أجناسها، وإذا[٣] صح في حقه وجب.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ يصح أن يكون قادرًا علىٰ جميع أجناسها»، فلأن المصحح لكونه قادرًا إنما هو كونه تعالىٰ حيًا ولا اختصاص لكونه تعالىٰ حيًا بجنسٍ منها دون جنسٍ، فيجب أن يكون مصححًا لكونه تعالىٰ قادرًا عليها أجمع.

**وإنما قلنا**: «إن ذلك متىٰ صح وجب»، فلأن القادرية في حقه تعالىٰ صفة مقتضاة، كما سنذكره في كيفية استحقاقه لهذه الصفات، والصفة المقتضاة متىٰ صحت وجبت، لأن المؤثر في صحتها هو بعينه مؤثر في وجوبها، ولا اختصاص لها بجنس من هذه الأجناس دون جنسٍ، ولا ببعضٍ منها دون بعضٍ، فيجب إما ألا يكون قادرًا علىٰ شيء منها؛ وهو[٤] باطل بما قدمنا من أنه قادر لذاته، وإما أن يكون قادرًا علىٰ بعض منها دون بعض من غير مخصص وهو باطل أيضًا، وإما أن يكون قادرًا علىٰ[٥] الكل منها، وهذا هو المقصود.

---

(١) (مقالتان) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أ) في النسخة (أ).
(٣) (فاذا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (وهذا) في النسخة (ب، ج).
(٥) -( بعض منها دون بعض من غير مخصص وهو باطل أيضًا، وإما أن يكون قادرًا علىٰ) في النسخة (ب، ج).

ويفارق في ذلك قدرة الله تعالىٰ لقدرة الواحد منَّا، فإن قدرة الواحد منَّا منحصرة في أجناس مخصوصة لا نقدر علىٰ غيرها، وجملتها عشرة[١]: خمسة[٢] من أفعال القلوب وهي: «الاعتقادات والإرادات[٣] والكراهات والظنون والأفكار[٤]»، وخمسة من أفعال الجوارح وهي: «الأكوان والاعتمادات والتآليفات والأصوات والآلام»، فهذه الأجناس العشرة يقدر الواحد منَّا عليها، ولا يقدر علىٰ غيرها أصلًا، بخلاف قادرية الله تعالىٰ، فإنها شاملة لجميع أنواع الممكنات ولا تختص بشيءٍ دون شيءٍ، فهذا ما يستدلون به عمومًا علىٰ كونه تعالىٰ قادرًا علىٰ جميع الأشياء الممكنة.

**الطريقة الثانية: خاصة**: وحاصلها أن يستدلوا علىٰ كونه تعالىٰ قادرًا علىٰ كل جنسٍ منها بعينه، وتقرير هذه الدلالة: أن الأجناس الممكنة علىٰ ضربين:

**أحدهما**: ما لا يدخل تحت قدرة العباد، كسائر الأجناس التي يختص الله بالقدرة عليها من الجواهر والألوان وغيرها من أنواع مقدوراته، فهذه الأمور لا بد من أن تكون مقدورة لله تعالىٰ، وإلا خرجت عن كونها مقدورة لأحدٍ أصلًا، وهذا محال، فثبت أن الله مختص بالقدرة علىٰ هذه الأجناس.

**والضرب الثاني**: ما يدخل تحت قدرة العباد، فالقديم تعالىٰ إنما يقدر علىٰ جنسه دون عينهِ، لأن في القدرة علىٰ عينهِ تعلق القادرين بعينٍ واحدةٍ وهو محال كما سنوضحه من بعد علىٰ مذهبهم.

**والذي يدل علىٰ قدرته تعالىٰ علىٰ جنس كل واحدٍ من هذه الأنواع العشرة علىٰ الخصوص ظاهر.**

**أما قدرته علىٰ الأكوان**: فما نعلمه من هبوب الريح وحركة السحاب وغيرها.

---

(١) -(عشرة) في النسخة (ج).
(٢) -( خمسة) في النسخة (ب).
(٣) -(والإرادات) في النسخة (ب).
(٤) (الأنطار) في النسخة (أ، ب، ج).

وأما قدرته على الاعتماد: فهو ظاهر في الجبال والصخور والثقل الحاصل في الأرض بأسرها.

**وأما قدرته على التأليفات**: فما نعلمه من تأليف السماوات والأرضين، والحيوانات والنبات.

**وأما قدرته تعالى على الأصوات**: فهو ظاهر في الرعود واصطكاك الصخور والأشجار.

**وأما قدرته على الألام**: فهو ظاهر كالأمراض الحاصلة في الحيوانات.

**وأما قدرته تعالى على الاعتقادات**: فنحو ما نقوله في العلوم الضرورية التي يكون بها الإنسان منًّا عاقلًا، فإنها من فعل الله وخلقه.

**وأما قدرته تعالى على الإرادة والكراهة**: فلأنه تعالى عندهم مُريدٌ بإرادة، وكاره بكراهة، فلا بد من أن يفعلهما لنفسه كما سنذكر مذهبهم في ذلك.

**وأما قدرته تعالى على الظن**: فلأنه مضاد للعلم، ومن حق من قدر على الشيء أن يكون قادرًا على ضده، كما نعلمه في الإرادة والكراهة، والعلم والجهل، فإن القادر على أحدهما قادر على الآخر.

**وأما قدرته تعالى على النظر**: فلأنه يولد العلم، والقادر على المسبب لا بد وأن يكون قادرًا على سببه.

**فهذا حاصل ما يذكرونه دلالةً** على كون الله تعالى قادرًا على جميع أجناس المقدورات.

**المقام الثاني**: في إيراد دلالتهم على أنه تعالى قادر من كل جنس من هذه الأجناس على ما لا نهاية له، ولا يختص بمقدور دون مقدور.

**ودليلهم على هذا** هو أن الذي يحصر المقدور في عدد معين هو القدرة، والله تعالى ليس بذي قدرة، فلا ينحصر مقدوره في عدد بعينه.

**وإنمـا قلنـا:** «إن الذي يحصر المقـدور في عدد بعينه هو القـدرة»، فلأن القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد علىٰ الوجه الواحد لا تتعلق بأكثر من مقدور واحد، إذ لو تعددت في تعلقها مع اتحاد هذه الوجوه علىٰ أكثر من مقدورٍ واحدٍ، لتعدّت [إلىٰ ما لا نهاية](١) ولا حاصر إذ ليس عدد أولىٰ من عـدد، فيؤدي ذلك إلـىٰ تعديها إلىٰ ما لا نهاية له، وهذا يـؤدي إلىٰ بطلان التفاوت بين القادرين، وأنه محال.

وعندهـم أن هذا الحكم إنما وجب في القـدرة لكونها قدرة، فيجب في كل قدرةٍ أن تكـون مقدوراتهـا منحصرة في العدد، فثبت بمجموع مـا ذكرناه أن الذي يحصر المقدورات في العدد، إنما هو القدرة.

**وإنمـا قلنـا:** «إن الله تعالـىٰ ليس بذي قـدرةٍ»، فلِمَـا تقدم بيانه مـن أنه تعالىٰ قـادر لذاته علـىٰ التحقيق الذي قدمنـاه، وإذا بطل أن يكون قـادرًا بالقدرة، ثبت أنـه قادر لذاته، ووجب ألا تنحصر مقدوراتـه في العدد، بل يجب أن يكون قادرًا علـىٰ ما لا نهاية له مـن المقدورات، فهذا حاصل ما قالـوه: -في الدلالة علىٰ أن مقدورات الله تعالىٰ لا تنحصر في الجنس ولا في العدد- لخصناه ها هنا وهذبناه عن أكثر الفضلات.

**والاعتراض علىٰ ما ذكروه ها هنا متوجه من وجهين:**

**أحدهما:** أن كلامهم في المقام الأول مبني علىٰ أن هذه القادرية حالة زائدة علىٰ ذاتـه، وأنهـا مقتضاة عن صفةٍ ذاتية أخرىٰ تختص بها ذاتـه، فأما كون القادرية صفة زائدة علىٰ ذاته فقد قررنا بطلانه فيما سلف، وأما بطلان اختصاص ذاته بصفة ذاتية هي المقتضية لهذه الصفات الأربع، فسـيأتي الكلام عليهم فيه، ونورد أدلتهم علىٰ ذلك ونبطلها بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) -( إلىٰ ما لا نهاية) في النسخة (أ، ب، ج).

**وثانيهما**: أن كلامهم في المقام الثاني مبني على أن القُدر إنما انحصرت في مقدوراتها في العدد لكونها قُدرًا، وهذا باطل لوجهين:

**أما أولًا**: فلأن كونها قُدرًا أمرٌ مختلف في القُدر ليس بحكم يشترك فيه، فلم يصلح أن يكون علةً في انحصار مقدورها في المقدار والعدد، لاختلافها فيه، وكما[1] بطل تعليله بصفاتها الذاتية والمقتضاة لما كانت مختلفة فيها، فهكذا كونها قُدرًا يبطل تعليله أيضًا لاختلافها فيه.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن انحصار مقدورها في العدد لكونها قُدرًا، فلِمَ لا يجوز أن يكون مقدوره تعالىٰ منحصرًا في العدد لغير هذه العلة، والحكم الواحد يجوز حصوله لعلتين مختلفتين كما نقوله في القبح، فإنه معلل بعللٍ مختلفة، نحو كونه ظلمًا وكذبًا وعبثًا[2] إلىٰ غير ذلك.

فهذا تمام القول في ذكر القادرية وما يتعلق بها.

**تنبيه:**

**اعلم** أن المتكلمين بالإضافة إلىٰ خلافهم في تعلق قدرة الله تعالىٰ بمقدور العبد علىٰ أربعة أقسام:

**فالقسم الأول**: الذين ذهبوا إلىٰ أن الله تعالىٰ قادر علىٰ عين مقدور العبد، ويجوز وجوده من جهته، وجوّزوا وجود مقدورٍ بين قادرين، وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وأصحابهما.

**القسم الثاني**: الذين زعموا أن الله تعالىٰ يستحيل أن يكون قادرًا علىٰ عين مقدور العبد، وأوجبوا أن يكون قادرًا علىٰ جنسه، ومثله، وهذا هو مذهب أبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، ومن وافقهم من علماء المعتزلة، وجماهير المتكلمين.

---

(١) (فكما) في النسخة (ب).

(٢) (وعبيًا) في النسخة (ج).

**القسم الثالث**: الذين زعموا أن في مقدور العبد ما لا يكون[1] الله تعالىٰ قادرًا علىٰ عينه، ولا علىٰ جنسه، وفيه مذهبان:

**أحدهما**: مذهب النَّظام فإنه زعم أن الله غير قادر علىٰ الجهل والظلم والكذب وسائر القبائح أصلًا، ويستحيل وجودها بقدرته.

**وثانيهما**: مذهب الكعبي فإنه زعم أن الله تعالىٰ لا يقدر علىٰ أن يخلق فينا علمًا ضروريًا بما علمناه اكتسابًا، فهذه مذاهب المعتزلة في كيفية تعلق قدرة القديم تعالىٰ بمقدور العبد.

**القسم الرابع**: الذين زعموا أن الله هو المؤثر في فعل العبد والمتولي لإيجاده، ولا أثر لقدرة العبد فيه، وهؤلاء هم الأشعرية، فإنهم زعموا أنه لا موجد إلا الله، وأن إيجاد جميع الأشياء لا يتعلق إلا بقدرته.

فهذه مذاهب أهل القبلة في كيفية تعلق قدرة الله تعالىٰ بفعل العبد، فأما من أثبت مؤثرًا غير الله تعالىٰ من سائر الملل الكفرية المخالفة لملة الإسلام، كالفلاسفة والصابئة والمنجمين والطبائعية والثنوية وغيرهم من الفرق الكفرية، فقد سبق الرد عليهم في مقالاتهم، وأما من خالفنا من أهل القبلة فسيأتي الرد عليهم عند الكلام في أفعال الله تعالىٰ، وبالله التوفيق.



(١) (يلون) في النسخة (أ).

## القول في
## إثبات العالِمية للصانع الحكيم.

قد ذكرنا في أول الكتاب أن حقيقة العلم لا تفتقر إلىٰ تعريف، وأن اختلاف العلماء في تعريف حقيقته ليس لغموضه بل لبلوغه في الوضوح إلىٰ حدٍ لا يمكن تعريفه، وكشفنا عن ذلك فلا وجه لتكريره، والذي نتصدىٰ لذكره ها هنا هو بيان الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ عالمًا، ثم نذكر مفهوم العالِمية ومعقولها، ثم نذكر كيفية تعلق علمه تعالىٰ بمعلوماته، ثم نذكر أحكام العالِمية، فلا جرم اشتمل الكلام في العالمية علىٰ مسائل أربع:

**المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على كونه تعالى عالمًا:**

وقبل الخوض فيها نذكر حقيقة العالِم، وقد أطنب العلماء في شرح حقيقته، وذكروا له تعريفات كثيرة، ولنقتصر منها علىٰ تعريفين:

**التعريف الأول:** ذكره أصحاب أبي هاشم وحاصل ما قالوه: «إنه المختص بصفةٍ لكونه عليها يصح منه إيجاد معلومه أو ما يجري مجرىٰ معلومه مُحكَمًا، إما محققًا وإما مقدّرًا إذا لم يكن ثم منع ولا ما يجري مجراه». ولنكشف عن هذه القيود[1]:

**فقولهم:** «المختص بصفةٍ» ظاهر، فإن العالِم عندهم لا يتميز عن غيره إلا بها، ولا تعقل حقيقته إلا بالاختصاص بها.

**وقولهم:** «يصح منه إيجاد معلومه محكمًا» ظاهر أيضًا فإن الإحكام لا يصدر إلا من عالِمٍ، وهو من حُكم العلم.

**وقولهم:** «أو ما يجري مجرىٰ معلومه» يريدون به الأحكام والصفات، فإنها ليست معلومه علىٰ الحقيقة لأنها غير مستقلةٍ بنفسها، وإنما هي جارية مجرىٰ المعلوم.

---

(١) المراد بقوله (ولنكشف عن هذه القيود) أنه سيوضح معنىٰ التعريف.

**وقولهم**: «إما محققًا» يعنون به ما يتأتي فيه الإحكام من المعلومات، كالعلم بكيفية الإيجاد في الجواهر والأعراض.

**وقولهم**: «وإما مقدرًا» كالعلم بحقائق الذوات والعلم بالصفات والأحكام، فإن العلم بها يتأتىٰ فيه الإحكام علىٰ نوع من التقدير عندهم، ولا يتأتىٰ فيها الإحكام علىٰ التحقيق لتعذره في حقها.

**وقولهم**: «إذا لم يكن ثم منع» كإمساك اليد عن الكتابة، ووضع اليد علىٰ[1] الفم عند النطق بالكلام، فإن هذه الأمور منع في الحقيقة عن إيجاد الفعل المُحكم.

**وقولهم**: «أو ما يجري مجراه»، يعنون به عدم العلم، وسائر الشروط التي يتأتي بها الفعل المُحكم، فإن هذه الأمور جارية مجرىٰ المنع، وليست منعًا علىٰ الحقيقة، لأن المنع الحقيقي ما كان مناقضًا للفعل المقصود بالإيجاد ومعاكسًا له.

**فهذا ملخص ما قالوه في تعريف حقيقة العالِم، محققًا بذكر قيوده، وفيه نظر من وجهين:**

**أما أولًا**: فلأن هذه الصفة التي ذكروها في حقيقة العالِم لو كانت جزءً من مفهوم حقيقته وأصلًا فيها لكان يلزم ألا يعلم حقيقة العالِم إلا من علمها، ونحن نعلم قطعًا بالضرورة من حال العقلاء أنهم يعلمون حقيقة العالِم وإن لم يخطر ببال أحد منهم هذه الصفة، ولا علمها من نفسه، فكيف يقال: بأنها أصل في معرفة حقيقة العالِم؟

**لا يقال**: إن العقلاء وإن لم يعلموا هذه الحالة مفصلًا فإنهم يعلمونها علىٰ سبيل الجملة، وهذا كافٍ في صحة التحديد.

**لأنَّا نقول**[2]: هذا خطأ، فإنَّا نعلم ضرورة من حالهم أنهم يفهمون حقيقة العالِم وإن لم يخطر ببال أحد منهم هذه الحالة، وكيف لا؟ والعلم بهذه الحالة لا يستبد به إلا أهل الفطانة، وأفاضل العلماء، فأما العوام فلم يخطر لأحدٍ منهم علىٰ بال.

(١) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لا يقال) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيا**: فلأن حاصل كلامهم أن كل علمٍ فإنه يتأتىٰ به الإحكام إما محققًا وإما مُقدّرًا، وهذا خطأ، فإن الذي يتأتىٰ به الإحكام من العلوم ما كان علمًا بكيفية الإيجاد والترتيب والانتظام، فإن العلم بحقائق الماهيات والأمور التصورية والحقائق الذهنية، فإن هذه لا يتأتىٰ بها الإحكام، فكيف يقال: بأن الإحكام أصل في معقول حقيقة العالِم.

**فظهر بما ذكرناه بطلان ما جعلوه أصلًا في تعريف حقيقة العالم.**

**التعريف الثاني**: ما ذكره الشيخ[1] أبو الحسين البصري، فإنه ذكر أن العالِم هو «المتبين للأمور علىٰ ما هي عليه»، وهذا التَبيّن عنده هو العلم، فإذن حاصل ما ذكره في حقيقة العالِم أنه المختص بالعلم، وهذا جيدٌ، فإنَّا قد ذكرنا أن حقيقة العلم معلومة بالضرورة، فإذا قلنا: في حقيقة العالِم أنه الذي يختص بالعلم فقد جعلنا العلم جزءً من حقيقة العالِم وأصلًا فيه، فلهذا كانت حقيقة العالِم في غاية الظهور والجلاء.

**فإذا تقررت هذه القاعدة**؛ فلنشرع في الدلالة علىٰ أن الله تعالىٰ عالِمٌ، فإنه الغرض المقصود، ولنا في تقرير [هذه][2] الدلالة مسلكان:

**المسلك الأول**: أنه تعالىٰ فعل أفعالًا محكمة، وكل من فعل أفعالًا محكمة فهو عالِمٌ، فالله تعالىٰ إذًا عالِمٌ، فهاتان مقدمتان.

**المقدمة الأولىٰ**: «أنه تعالىٰ فعل أفعالًا محكمة»، وهذا بيّن فإن الإحكام في أفعاله تعالىٰ يظهر من وجهين:

**أحدهما**: ما تضمنه خلق الإنسان، وجميع أجناس الحيوانات، وما في خلق السماوات من التأليف العجيب والتركيب الأنيق، وتمام الخلقة، وحُسن الهيئة[3]،

(١) -(الشيخ) في النسخة (ب، ج). (٢) -(هذه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الهيه) في النسخة (أ).

ولــو لم يكــن في ذلك إلا ما في خلقة الإنســان من حُســن التقويم، وتمــام التصوير لكان كافيًا.

**وثانيهمــا**: مــا تضمنته خلقة الإنســان[١] وســائر الحيوانات، وخلق الســماوات والأرض مــن مطابقــة المنافع العظيمــة والمقاصد الدقيقة والأغــراض التامة التي لا يطّلــع علــىٰ العلــم بدقائقها، ولا يحيــط بتفاصيلها إلا الله، فثبت أنــه تعالىٰ فعل أفعالًا محكمة.

**المقدمــة الثانيــة**: وهي «أن من فعــل أفعالًا محكمة فهو عالِــم»، فالعلماء[٢] قد ادعــوا الضرورة وزعمــوا أن من رأىٰ ثوبًا من ديباجٍ أو كتابــةٍ بديعةٍ فإنه يضطر إلىٰ العلم بكون صانع الثوب والكتابة عالِمًا لا محالة، مع أن نسبة ما في الثوب والكتابة مــن الإحكام إلىٰ أحقر مخلوقات الله وأدنىٰ مصنوعاتــه كغَرفةٍ من بحرٍ لُجيّ، فإذا كان العلــم الضروري حاصلًا في الكتابة والثوب، فالــذي نراه في العالَم من البدائع والعجائب أولىٰ بالاضطرار، فثبت أنه تعالىٰ عالِم.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها وهي خمسة:**

**الســؤال الأول**: يتوجه علىٰ قولكم: إن الإحــكام في أفعال الله تعالىٰ إنما هو من حيــث التأليف، وحاصله أنّــا نقول: إذا كانت الدلالة علــىٰ عالِمية الله تعالىٰ هو ما يرجــع إلىٰ التأليف علىٰ قولكم، والــذي يرجع إلىٰ التأليف ليس إلا إيجاد رُقومٍ في الكتابــة للدلالة علىٰ معانٍ وضعية، فكل من أتــىٰ بتلك الرقوم مطابقًا لِمَا تواضعوا عليه؛ كان محكمًا لأفعاله، ومن أتىٰ مخالفًا لتلك المواضعة فليس مُحكمًا لأفعاله، فــإذا كان هذا مقصودكم بالإحكام امتنع الاســتدلال به علىٰ عالِمية الله تعالىٰ، لأن الإحــكام بهــذا المعنــىٰ لا يتحقق إلا بعــد المواضعــة، وأفعال الله مبتــدأه لا معنىٰ للمواضعة فيها، فلا تكون محكمة بهذا التفسير.

(١) +( من حُسن) في النسخة (ب)، +(من حسن التقويم) في (ج).
(٢) (والعلماء) في النسخة (ج).

**والجـواب**: أنَّا نعني بالإحكام التأليف الذي نشـاهده في خلقة الإنسـان، وخلق السـماوات والنفـوس الحيوانيـة، والأمـور النباتيـة، فـإن في تأليفها أسـرار بديعة وعجائـب بليغة، وهذا لا يحتاج إلـىٰ مواضعة، بل يضطر إلىٰ كونه محكَمًا كل من شـاهده ورآءه، فقد أخطأتم في قولكم: إن الإحكام لا يكون إلا بإيجاد هذه الرُقوم الدالـة علـىٰ الأمور الوضعية، فإن الإحـكام كما يكون في هذه؛ يكـون فيما ذكرناه أعجب، وفي دلالته علىٰ العالِمية أبلغ وأقرب.

**السـؤال الثـاني**: يتوجه علىٰ قولكم: إن الإحكام في أفعـال الله تعالىٰ إنما هو من حيث مطابقتهما للمنافع.

**وتقريره**: أنَّا نقول: إن أردتم بالإحكام هو إيقاع الفعل مطابقًا للمنفعة المطلوبة، فإما أن تعتبروا فيه كونه مطابقًا للمصلحة من جميع الوجوه، أو تكتفوا بمطابقته في بعض الوجوه.

**فإن كان الأول**: فلا نسلم أن أفعال الله تعالىٰ محكمة من جميع الوجوه، فأقيموا دلالةً علىٰ ذلك ليتم لكم ما ذكرتموه.

**وإن كان الثـاني**: كان حاصل كلامكم: الفعل المطابق للمنفعة في بعض الوجوه، يـدل علىٰ كون فاعله عالِمًا، ومعلوم أن هذا باطل بالضرورة، فإنه لا أثر يصدر عن مؤثرٍ إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع ما، باعتبارٍ ما، سـواءً كان فاعله عالِمًا أو جاهلًا، أو لا شـعور له بما يصـدر عنه كالإحراق الصـادر عن النار، والتبريـد الصادر عن الماء، فبطل بهذا المعنىٰ الذي قلتموه.

**والجواب**: أنَّا نعني بمطابقة المنفعة هو إيجاد الفعل مفيدًا للمصلحة المطلوبة، كإيجاد السـيف مفيدًا للقطع، والقلم مفيدًا للكتابة، ولا إشكال أن أفعال الله تعالىٰ بهذه الصفة، فإن في خلق السـماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشـجر والدواب من منافع الخلق، والمطابقة لمصالحهم، والإفادة لمقاصدهم

مـا لا يحيـط بعلمه إلا الله، وهكذا القـول: في عجيب خلقة الإنســان، فإن فيها من مطابقة مصالحه والتوخي لمنافعه ما لا يسـتولي علـىٰ حصره والإحاطة بتفاصيله القوىٰ البشرية.

**السؤال الثالث:** أنَّا سلمنا أن أفعاله تعالىٰ محكمة بهذين المعنيين الذين ذكرتم، ولكـن لِمَ زعمتـم أن المؤثر فيهـا لا بد وأن يكـون عالِمًا، ودعـوىٰ الضرورة غير ممكن، فإن جمهور الفلاسفة والأطباء اتفقوا علىٰ إسناد تكوين أعضاء الحيوانات وتأليفها وتركيبها إلىٰ قوةٍ جسمانية، وسَمّوهَا بالقوة المصورة، فلو كان فساد ذلك معلومًـا بالضـرورة؛ لامتنع اتفاقهـم عليه، فبطل دعوىٰ الضـرورة بكون المؤثر في الأفعال المحكمة لا بد وأن يكون عالِمًا.

**والجواب:** أن هذا باطل بضرورة العقل، فإن كل عاقل إذا رأىٰ كتابةً بديعةً، فإنه يعلـم بضـرورة عقله أن المؤثر فيها لا بد وأن يكون عالِماً بها، وكيفية إيجادها علىٰ تلك الهيئة[1] التي أوجدها عليها.

**قوله:** «الفلاسفة والأطباء أسندوا عجيب خلقة الإنسان إلىٰ القوة المصوّرة».

**قلنا:** هذا فاسد لأمرين:

**أما أولًا:** فلأن إنكار الأمور الضرورية علىٰ العدد اليسير جائز، فإن أكثر الأطباء ومعظمهم اتفقوا علىٰ أن ما في الإنسـان من عجائب الخلقة، ولطائف الصنعة، دالٌ علىٰ حكمة الصانع، وعلمه، والذي ذهب إلىٰ هذا المذهب هم شذوذ من الفلاسفة والأطباء، والذي عليه الجماهير من الفلاسفة والأطباء هو ما حكيناه عنهم.

**وأمـا ثانيًا:** فلأن تلك القـوة المصوّرة لا بد من إيجادهـا علىٰ كيفية مخصوصة مخالفة لسائر القوىٰ، ولا بد لهم من إسنادها إلىٰ الله تعالىٰ، وهي بعينها دلالة علىٰ علم الله وحكمته.

---

(١) (الهيه) في النسخة (أ).

**السؤال الرابع**: أليس الأفعال المحكمة كما تصدر عن العالِم، فقد تكون صادرة عن الظآنّ والمبخت؟ فلِمَ لا يجوز أن يكون المحكم لهذه الأفعال ظانًّا أو مُبختًا؟ فلِمَ أوجبتم أن يكون عالِمًا؟ ويوضح هذا أنَّا وإن سلمنا أن فعل الظآنّ لا يلزم لاستمرار وقوعه علىٰ كل الإحكام، لكنّا نقول: إذا كفىٰ الظنّ في إيقاع الفعل المحكم مرةً، وجب أن يكفي علىٰ الدوام، لأن[1] حكم الشيء، حكم مثله، فلِمَ أوجبتم أن يكون صانع العالَم عالِمًا، ومنعتم أن يكون ظانًّا أو مبختًا.

**والجواب**: أنَّا نعلم بالبديهة أن الظانّ والمبخت لا يمكنهما إيجاد الأفعال الكبيرة علىٰ وجه الإحكام، بل يتعذر إيجاد ذلك منهما ويستحيل، وكل ما يورد في ذلك من الشكوك والأسئلة فهو قدح في الأمور البديهية فلا تسمع.

**قوله**: «إذا كفىٰ الظن في إيقاع الفعل المحكم مرة، وجب أن يكفي علىٰ الاستمرار».

**قلنا**: هذا باطل بالضرورة، فإنَّا نعلم بالبديهة أن من لا يحُسن الكتابة ولا يخطر بباله تمكنه أن يخط خطًا يشبه صورة الألف ولا يمكنه إيجاد الكتابة البديعة لما لم يكن عالِمًا بها، فبطل ما قالوه.

**السؤال الخامس**: هب أنَّا سلمنا أن هذه الأفعال تدل علىٰ علم الفاعل لها وإحكامه، ولكن لِمَ لا يجوز أن يقال: إن ها هنا مؤثرًا موجودًا هو الذي خلق العالَم وجعله محكمًا، وذلك المؤثر صادر عن ذات الله، وفي هذا ما نريده من أن ما في العالَم من الإحكام لا يدل علىٰ علم الله تعال وحكمته، كما زعمتم وهو المطلوب.

**والجواب من وجهين**:

**أما أولًا**: فلأنَّا نفرض الكلام في المؤثر الذي زعمتموه مُوجِدًا للعالم، فإن فيه إحكامًا يدل علىٰ علم فاعله، وهو الله تعالىٰ.

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

**وأما ثانيًا**: فلأن هذا باطل بما ذكرناه علىٰ المُفوّضة في إبطال هذه الوسائط المؤثرة.

فثبت بهذا المسلك أنه تعالىٰ عالِم.

**المسلك الثاني: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ عالِم: وحاصله أن نقول:**

قد ثبت أن الله تعالىٰ قادرٌ، والقادر علىٰ الشيء لا بد وأن يكون مُتصورًا بحقيقته قبل إيجاده، والمتصور للشيء عالِم به، فالقديم تعالىٰ عالِم بالأشياء لا محالة.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ قادر»، فلما مر بيانه؛ فلا فائدة في تكريره.

**وإنما قلنا**: «إن[1] القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون متصورًا لحقيقته قبل إيجاده»، فلأن القادر هو الذي يفعل بحسب القصد والداعية، والقصد والداعية إلىٰ الشيء يستحيلان إلا بعد تصور حقيقته، فيجب أن يكون الله تعالىٰ متصورًا لحقائق الأشياء قبل وجودها.

**وإنما قلنا**: «إن المتصور للشيء عالِم به»، فلأن التصور يستحيل فيه أن يكون جهلًا، لأن الجهل إنما يكون إذا كان الحُكم غير مطابق للمحكوم عليه لا محالة، ويستحيل فيه أن يكون ظنًا، لأن الظن إنما يكون إذا جاز في الحكم أن يكون[2] غير مطابق، والتصور ليس فيه حكم أصلًا، بل هو علمٌ بالحقيقة من حيث هي هي، فيستحيل أن يكون جهلًا أو ظنًا.

**فثبت بما ذكرناه** أن الله تعالىٰ عالِم بحقائق الأشياء علىٰ سبيل التصور، وهو عَلِمَ بها مجردة من حيث هي حقائق، ثم تلك الحقائق التصورية تقتضي لأنفسها وذواتها أن تكون لها لوازم إما ثابتة لها أو منتفية عنها، والعلم بالحقائق أنفسها يستدعي العلم بلوازمها، فإذا كان الله تعالىٰ عالِمًا بحقائق الأشياء في نفوسها وجب

---

(١) -(تعالىٰ قادر، فلما مر بيانه؛ فلا فائدة في تكريره. وإنما قلنا: إن) في النسخة (ب، ج).

(٢) (يلون) في النسخة (أ).

أن يكـون عالِمًـا بلوازمها[١] وهذا هو علم التصديق، فإذًا الله تعالىٰ عالِمًا بالأشـياء من حيث التصور والتصديق جميعًا، وهذا هو المطلوب.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها، وهي ثلاثة:**

**السـؤال الأول:** قولهم: «لو كان تعالىٰ عالمًا بالأشياء كما زعمتم لكان لا يخلو علمه بها إما أن يكون هو عين ذاته أو أمر زائد علىٰ ذاته، والقسـمان باطلان، فبطل أن يكون عالِمًا بالأشياء».

**وإنما قلنا:** «إن علمه تعالىٰ يسـتحيل أن يكـون هو نفس ذاته»، فلأنه لو كان هو عيـن ذاته، لـكان إثبات ذاته مع نفي كونـه عالِمًا جاريًا مجرىٰ إثبـات ذاته مع نفي ذاته، وهذا محال، فبطل أن يكون علمه هو نفس ذاته.

**وإنما قلنا:** «إن علمه يسـتحيل أن يكون زائدًا علـىٰ ذاته»، فلأنَّا لو قلنا: إنه زائد علىٰ ذاته لكان لا يخلو حاله إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون منها، فإن كان مـن صفـات الكمـال، لزم أن تكـون ذات الله تعالىٰ محتاجـة في كمالها إلىٰ[٢] ذلك العلم، وهذا محال، وإن لم يكن من صفات الكمال، كان ذلك علىٰ الله تعالىٰ محال، فبطل أن يكون تعالىٰ عالَمًا.

**والجـواب:** أن عندنـا أن علـم الله تعالـىٰ زائد علـىٰ ذاته، وذلـك الزائد هو من مقتضيات ذاته، كما سنقرر الكلام فيه من بعد بعون الله تعالىٰ.

**قولـه:** «ليس يخلو حاله إما أن يكون من صفات الكمال أو لا يكون من صفات الكمال».

**قلنـا:** إن عنيتـم أن ذات الله هي خالية عن صفات الكمـال فهذا خطأ، ولا نقول بـه، وإن عنيتـم بذلك أن ذات الله إذا نظرنا إليها مجردة عن هذه الصفة لم تكن ذاته

(١) -( فإذا كان الله تعالىٰ عالِمًا بحقائق الأشياء في نفوسها وجب أن يكون عالِمًا بلوازمها) في النسخة (ب، ج).
(٢) (للىٰ) في النسخة (أ).

موصوفة بهذا النوع من صفات الكمال، فهكذا نقول ولكن لا يلزم عليه محال، وإن عنيتم أمرًا ثالثًا فأذكروه حتىٰ يمكننا الكلام عليه، فبطل ما توهموه.

**السؤال الثاني**: العلم بالشيء تعلق مخصوص وهو حُكمٌ إضافي بين العالِم والمعلوم، والحكم الإضافي يتوقف ثبوته علىٰ كل واحدٍ من الأمرين اللذين ينسب إليهما، فيجب أن يكون علم الله بالأشياء متوقفًا علىٰ ثبوت تلك الأشياء ووجودها في أنفسها، وثبوت تلك الأشياء ووجودها متوقف علىٰ علم الله تعالىٰ بها، فلا نعلمها إلا بعد وجودها، ولا يمكنه إيجادها إلا بعد العلم بحقائقها، فيكون هذا دور، وأنه محال.

**والجواب**: أن العلم بالشيء لا يتوقف علىٰ كون ذلك الشيء موجودًا بل يكفي في صحة العلم به نفس تصور حقيقته، سواء كان له وجودٌ أو لم يكن له وجود، **والدليل علىٰ ما قلناه**: إنه يمكننا أن نتصور أمورًا ونعلمها وإن لم تكن تلك الأمور موجودة، فإذا جاز ذلك في حقنا فلِمَ لا يجوز مثله في حق الله تعالىٰ.

**السؤال الثالث**: لو علم شيئًا من المعلومات لوجب أن يعلم كونه عالِمًا بذلك الشيء، والعلم بكونه عالِمًا بذلك الشيء محال فعلمه بالأشياء أيضًا يجب أن يكون محالًا.

**وإنما قلنا**: «إنه لو علم شيئًا لوجب أن يَعلم كونه عالِمًا بذلك الشيء»، فلأن كونه تعالىٰ عالِمًا بذلك الشيء مما يصح أن يكون معلومًا، وما صح في حقه تعالىٰ أن يكون معلومًا وجب أن يكون معلومًا، لأن[1] علمه لذاته وما صح في حق الذات وجب، لأن الصحة يلازمها الوجوب.

**وإنما قلنا**: «إن علمه بكونه عالِمًا محال»، فلأنه لو عَلِمَ كونه عالِمًا لوجب أن يعلم علمه بكونه عالِمًا ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية، فيتسلسل إلىٰ[2] ما لا غاية له، وأنه محال.

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (للىٰ) في النسخة (أ).

**والجـواب**: أن عندنا أن له معلومات لا نهاية لها، وأنه مختص في ذاته بعالِميات بغير نهاية، كما سنفصل الكلام في عالِميته تعالىٰ.

**قوله**: «يلزم منه التسلسل وهو محال».

**قلنا**: الذي أبطله الدليل هو التسلسل الذي لا أول له، وها هنا ليس الأمر كذلك، فـإن هـا هنا معلومات كثيرة لها أول، ثم يصير العلم بها معلومًا، ثم العلم بالعلم بها يصيـر معلومًا أيضًا إلـىٰ غير غاية، ولا ينتهي إلىٰ علمٍ إلا ويتعلق به علمٌ آخر، فهذا التسلســل وإن كان لا آخر له؛ لكن له أول، فلم قلتم إن التسلســل علىٰ هذا الوجه محال، وما برهانكم علىٰ استحالته؟

فهذه كيفية استدلال علماء الإسلام علىٰ إثبات عالِميته تعالىٰ[1].

**وأما الفلاسفة فلهم في الاستدلال علىٰ كونه عالِمًا طريقان:**

فتـارةً يثبتون كونـه تعالىٰ عالِمًا بذاته ثـم يُقررون أنه يلزم من كونـه عالِمًا بذاته كونه عالِمًا بغيره، وتارة يعكســون الأمـر ويقولون: إنه تعالىٰ يجب أن يكون عالِمًا بغيره ثم يثبتون أنه يلزم من كونه عالِمًا بغيره كونه عالِمًا بنفسه، ونحن نذكر منتهىٰ مـا قالـوه في كل واحد من هذين الطريقيـن، فإن عليهما تعويل ابن سـينا في تحقيق الدلالة لهم علىٰ عالِميته[2] دون غيرهما من سـائر الطرق، ثم نرد مقالتهم، ونظهر عجزهم عن إقامة الدلالة علىٰ ذلك بمشيئة الله وعونه.

**الطريق الأول**: قولهم: «قد تقرر أنه تعالىٰ يعقل ذاته فيجب أن يكون عاقلًا لغيره»، فهاتان مقدمتان، وقبل الخوض في بيانهما[3] فلا بد من بيان معنىٰ قولهم: في الشيء «إنه عالِم»، ومعنىٰ قولهم: «إنه معلوم»، ومعنىٰ قولهم: «إن هذا الشيء علم».

**واعلـم** أن مرادهـم بقولهـم: «إن هذا الشـيء عالِم»، هو أنه موجـود بريء عن

(١) -( علىٰ إثبات عالِميته تعالىٰ) في النسخة (ب، ج). (٢) (العالِمية) في النسخة (أ).

(٣) (ثباتهما) في النسخة (ب، ج).

المـادة، والمـادة عندهـم هـي الجسـمية والعرضية، ومعنـىٰ قولهم: «إن الشـيء معلـوم»، مجـردة عن المادة، ومعنىٰ قولهم: في الشـيء «إنه علم» هو حلول مجرد عن المادة في بريء من المادة، قالوا: فمهما فرضنا حلول مجرد عن المادة في برئ من المادة كان الحال علمًا، وكان المحل عالِمًا، وكان المجرد معلومًا.

**فـإذا تمهد ما أردناه** من بيان معاني هذه الأمور الثلاثـة: العالِم والمعلوم والعلم علىٰ وفق مصطلحاتهم، فلنرجع إلىٰ المقصود من بيان المقدمتين.

**المقدمة الأولىٰ**: «أنه تعالىٰ يعلم ذاته».

**قالـوا**: والدليل عليها أن واجب الوجود وهو الله تعالىٰ برئ عن المواد ومنقطع عن العلائق الجسـمية والعرضية، فذاته حاضرة في ذاتـه فيكون[1] بالضرورة عالِمًا بذاته، لأن ذاته المجردة بَريئةٌ[2] عن المواد، ولا معنىٰ للعلم إلا هذا وقد حصل في حقه تعالىٰ، فيجب أن يكون عالِمًا ولهذا فإن الإنسان منَّا[3] إنما[4] كان عالمًا بنفسه لأن نفسه مجردة عن المادة، وذاته غير غائبة عن ذاته، فلهذا كان عالمًا بذاته، وهذا في حق الله تعالىٰ أولىٰ وأخص.

**المقدمة الثانية**: وهي[5] «أنه إذا علم نفسه وجب أن يكون عالِمًا بغيره».

**قالـوا**: والدليل عليه: أن ذاته تعالىٰ مبـدأ لجميع الموجودات، فيجب أن يكون عالِمًا بها، ولهذا فإن الواحد منّا لمّا كان عالِمًا بنفسـه وجب أن يعلمها علىٰ ما هي عليه من كونها حيّةً قادرةً وعالِمةً، فيجب في حق الله أن يعلم ذاته علىٰ ما هي عليه، والحـال التي هي عليه هي كونهـا مبدأ لجميع الموجودات، فيجب أن يكون عالِمًا بهذه الموجودات كما هي عليه.

---

(١) -( ومنقطع عن العلائق الجسمية والعرضية، فذاته حاضرة في ذاته فتكون) في النسخة (ب، ج).

(٢) (بَرِّيّةٌ) في النسخة (ب، ج).

(٣) -( هذا وقد حصل في حقه تعال، فيجب أن يكون عالِمًا ولهذا فإن الإنسان منًّا) في النسخة (ب، ج).

(٤) (إنها) في النسخة (ب)، (انه) في (ج). (٥) (وهو) في النسخة (ج).

فهذا منتهىٰ استدلالهم علىٰ كونه تعالىٰ عالِمًا وخلاصة ما زعموه، وقد أطرحنا كثيرًا من خرافاتهم وأسقطنا ذكر عامة هذياناتهم، ظِنّةً بالأوراق علىٰ تسويدها بمثل هذه التُّراهات التي تتعلق بها نفوسهم، وسوّدوا برّكتها وجوههم.

**والاعتراض علىٰ ما زعموه من هذه الأضاحيك المزخرفة، والأقوال المحرّفة، يتوجه عليهم من جهات ثلاث:**

**الجهة الأولىٰ: المناقضة**، من وجهين:

**أحدهما**: أنكم تارة تجعلون حقيقة العالِم هو كونه بريئًا[١] عن المواد، وتارة تجعلون حقيقته هو كونه محلًا لمَا ينطبع فيه من الصور المجردة، وكونه بريئًا[٢] يناقض كونه محلًا، لأن كونه بريئًا[٣] هو نفي صرف، وكونه محلًا إنما هو إيجاب صرف، والسلب والإيجاب لا يجتمعان علىٰ المناقضة في حقيقة واحدة.

**وثانيهما**: أنكم تارةً تجعلون حقيقة العلم هو البراءة[٤] عن المواد، وتارة تجعلونه هو حصول الصور المجردة في التبريء[٥] من المواد، ولا شك أن البراءة[٦] تناقض الحصول لأن أحدهما نفي والآخر إثبات، فهذا كله كلام متناقض يدفع بعضه بعضًا، فلا سخف أعظم مما قلتموه، ولا قبح أدخل مما زعمتموه.

**الجهة الثانية: الإبطال**، وتوجيهه من وجهين:

**أحدهما**: أنَّا نقول: لو كان الأمر كما زعموه من كون حقيقة العالِم هو أن يكون بريئًا[٧] عن المواد، للزم أن تكون العالِمية من صفات السلب، لأن كونه مجردًا، وكونه بريئًا[٨]، هما من صفات السلب، لأن معناهما ليس بذي مادة، وليس مركبًا

---

(١) (بريًا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بريًا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (بريًا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (البراة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (اليرئ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (البراة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٧) (بريًا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٨) (بريًا) في النسخة (أ، ب، ج).

مـن المواد، وكون العالِمية من صفات السلب ليس من مقالتهم، فبطل أن يكون حقيقة العالِم هو كونه بريئًا[١] ومجردًا عن المواد كما قالوه.

**وثانيهما:** أنَّا نجد صفة العالِم وحقيقة العلم أمرين ثابتين غير منفيين، لا يعقلان مـن دون إضافة إلىٰ معلوم، فلا بد من التعلق بالمعلـوم، وكون الذات بريئة[٢] عن المـواد، تعقل من دون إضافة إلىٰ معلوم، ولا تتعلق بغيرها، فكيف يقال: بأن كونه بريئًا[٣] عن المواد هو حقيقة العالِم والعلم؟

**الجهة الثالثة: المعارضة:**

**وحاصلها:** أن نقـول: أليـس قـد زعمتم معاشـر الفلاسـفة أنه تعالـىٰ لا يعلم الجزيئـات لأن[٤] علمـه بها يـؤدیٰ إلي الكثرة في ذاته، فكيـف أوجبتم فيه تعالىٰ أن يكـون عالِمًـا بذاته وما أنكرتـم أن تكون ذاته من جملة الجزيئـات التي زعمتم أنه تعالىٰ لا يعلمها، فعرفت أن مثل هذا الاسـتدلال لا يـورده من حظىٰ بأدنىٰ فطانة، فضلًا عمن يَعُدّ نفسه من[٥] الأذكياء، ويدعىٰ أنه قد أحاط بأقصىٰ مراتب التحقيق، فهذا هو الكلام علىٰ طريقتهم هذه في إثبات العالِمية.

**الطريق الثانیٰ: وهو المذكور في كتاب «الإشارات» لابن سينا:**

**وحاصل ما قالوه:** هو أنه تعالىٰ موجود لا في مادة، وكل موجود لا في مادة[٦] فهو عقل محض، وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات والموجودات مكشـوفة لحقيقة ذاته، فيجب أن يكون عالِمًا بها، ويوضح ما ذكرناه أن الواحد منَّا إنما امتنع عليـه أن يكون عالِمًـا بجميع الحقائق؛ محيطًا بها؛ لما كان مشـغولًا بتدبير المادة؛ وهـیٰ الجسـم، فلهذا لم تنكشـف لـه الحقائق، والله تعالـىٰ لما كان بَرِيئًـا[٧] منها،

(١) (بريّا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بريه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (بريّا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٥) (في) في النسخة (أ).
(٦) -(وكل موجود لا في مادة) في النسخة (ب، ج).
(٧) (بريا) في النسخة (أ، ب، ج).

انكشف له جميع الحقائق، فلهذا كان عالِمًا بها، ولهذا قالوا: إن الملائكة يعرفون جميع الحقائق، ولا يشذ عنهم منها شيء لمّا كانوا عقولًا مجردة عن المواد، فهذا ما عوّل عليه ابن سينا في كونه تعالىٰ يجب أن يكون عالِمًا بجميع المعلومات.

**قالوا:** فإذا ثبت أنه تعالىٰ يجب أن يكون عالِمًا بغيره من الحقائق، فيجب أن يكون عالِمًا بنفسه، لأن من يتحقق غيره؛ فهو بالتحقيق لنفسه أولىٰ وأحق.

**والاعتراض علىٰ ما قالوه من جهتين:**

**الجهة الأولىٰ: تحقيق:**

**وحاصلها أن نقول:** إن حقيقة استدلالكم هذا آيلة إلىٰ أنه تعالىٰ إذا علم غيره وجب أن يعلم نفسه.

**فنقول:** أما علماء الإسلام: فإنه لمَّا كان عندهم أن المتولي لإحداث جميع الموجودات في العالَم والفاعل لها هو الله تعالىٰ، ومن فعل فعلًا فإنه لا بد وأن يكون عالِمًا به، إذ مِن المحال أن يصدر عن ذاته ما لا شعور لها به، وإذا تقرر أنه لا بد وأن يكون عالِمًا بفعله، فعلمه بذاته يكون أولىٰ وأحق فكان هذا استدلالًا معقولًا للمسلمين علىٰ كونه تعالىٰ عالِمًا بنفسه وبغيره علىٰ هذا التحقيق.

**وأما أنتم معاشر الفلاسفة:** فإذا كان عندكم أن العالَم قديم، وزعمتم أن صدوره من ذاته علىٰ سبيل الوجوب الضروري، واللزوم الطبعيّ، فأي بُعدٍ علىٰ ساق هذه المقالة التي زعمتم أن يصدر عن ذاته المعلول الأول فقط وهو العقل، ثم يلزم من المعلول الأول المعلول الثاني، إلىٰ تمام الموجودات الصادرة علىٰ زعمكم عن ذاته، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته، ويصير حاله كحال سائر الأمور المُوجبة التي لا شعور لها بما يصدر عنها، كالنار مثلًا، فإنه يصدر عنها التسخين، والشمس يلزم منها النور والإضاءة وهما لا يشعران بما يصدر عنهما، ولا يعرف واحدٌ منهما ذاته.

**وإذا لزم على قولكم**: إنه تعالىٰ لا يعرف غيره، لما ذكرناه، فيجب ألا يعرف نفسه أيضًا، كما ذكرناه[1] من حال هذه الأمور الموجبة، فإنها كما لا تعرف ما يصدر عنها؛ فهي أيضًا لا تعرف ذاتها، فيكون حاله كحالها، فبطل ما أرادوا تحصيله من هذه الدلالة.

**الجهة الثانية: مطالبة:**

**وحاصلها أن نقول**: قولكم: «إن واجب الوجود موجود لا في مادة»، إن كان مرادكم به ليس بجسم ولا حالًا في جسم: فهذا مسّلم لا ننكره، ولكن من أين يلزم أنه يكون ما ليس بجسم ولا حالًا في جسم [أن يكون][2] عالِمًا بجميع الحقائق، ومحيطًا بجميع المعقولات، فهذا لا يعلم بالبديهة، فلا بد لكم من إقامة دلالةٍ عليه، فأقيموا برهانًا ليتم لكم ما ذكرتموه.

وإن كان مرادكم بأنه موجود لا في مادة أنه يعقل سائر الأشياء، فهذا هو نفس المطلوب وموضع النزاع في المسألة، فمتىٰ سلمناه لكم؟ وإن أردتم به أنه يعقل نفسه، فيجب أن يعقل غيره، كان هذا رجوعًا إلىٰ الطريق الأول؛ وهو دعوىٰ لا تعلم بالضرورة، فلا بد فيه من إقامة الدلالة.

فهذا منتهىٰ ما لخصناه من كلامهم في الاستدلال علىٰ عالِميته تعالىٰ، وصح أن المعتمد في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ عالِم ما حكيناه عن علماء الإسلام في أول المسألة، وبالله التوفيق.

### ۞ المسألة الثانية: في بيان حقيقة العالِمية ومعقولها:

**اعلم**[3] أن العلم أمرٌ يجده الإنسان من نفسه علي سبيل الضرورة، ويميز بينه وبين سائر أحوال ذاته، من جوعه وخوفه وألمه وعطشه لا يقع فيه خلاف في حقنا، ثم إن الناس اختلفوا في حقيقة عالِمية الله تعالىٰ نوعًا من الخلاف:

---

(١) (دلرناه) في النسخة (أ).

(٢) -(أن يكون) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (واعلم) في النسخة (ج).

**فزعمت الفلاسفة**: أن عالِميته تعالىٰ هي نفس ذاته من غير اعتبار أمرٍ زائدٍ علىٰ ذاته، وذهب الشيخ أبو هاشم، وأبو عبد الله البصري(١)، وقاضي القضاة عبد الجبار وغيرهم من جماهير المعتزلة إلي أن عالِميته تعالىٰ صفة حقيقية؛ مع إضافة حكم آلتها و(٢)هو التعلق، وذهب الشيخ أبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي ومن تابعهما: إلىٰ أن عالِميته تعالي حكم إضافي لا غير، ولم يعتبرا حالة زائدة علىٰ هذا الحكم أصلًا، وذهب جمع من الملاحدة إلىٰ أن عالِميته تعالىٰ إنما هي أمر سلبي، فهذه مذاهب الناس في حقيقة عالِميته تعالىٰ.

**ونحن الآن نشرع في تفصيل هذه المذاهب ونردها علىٰ قائلها، ثم نذكر المختار منها، فلا جرم اشتمل الكلام فيها علىٰ مقاماتٍ أربعة:**

---

(١) **أبو عبد الله الحسين بن علي البصري**: ولد فِي سنة ثلاث وتسعين ومائتين، وتوفي فِي اليوم الثاني من ذي الحجة سنة تسع وستين وثلاثمائة، الفقيه، المتكلم، صاحب التصانيف، من بحور العلم، لكنه معتزلي داعية، وكان من أئمة الحنفية، كان مقدمًا في الفقه والكلام، مع كثرة أماليه فيهما، وتدريسه لهما. سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٦/ ٢٢٤)، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، (٨/ ٧٣)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصَّيْمَري، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص١٧٠، الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس، الناشر: المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ، (١/ ١٤٠)، الفهرست: ٢٤٨، تاريخ بغداد، (٨/ ٧٣ - ٧٤)، طبقات الشيرازي: ١٤٣، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، (٧/ ١٠١)، العبر: (٢/ ٣٥١)، لسان الميزان: (٢/ ٣٠٣)، النجوم الزاهرة: (٤/ ١٣٥)، طبقات المفسرين، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (المتوفى: ٩٤٥هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، (١/ ١٥٥ - ١٥٦)، شذرات الذهب: (٣/ ٦٨)، هدية العارفين: (١/ ٣٠٧).

(٢) -(و) في النسخة (أ).

**المقام الأول: في بطلان كلام الفلاسفة:**

**فنقول: اتفقت الفلاسفة علىٰ القول** بأن عالِميته تعالىٰ هي نفس ذاته ولم يعتبروا أمرًا زائدًا علىٰ ذلك، وزعموا أن إثبات العالِمية أمرًا زائدًا علىٰ الذات يؤدىٰ إلىٰ الكثرة في الذات، وذاته تعالىٰ متحدة من كل وجه، وعن هذا قالوا: إنه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات، لأن علمه بها يؤدىٰ إلىٰ حصول الكثرة في ذاته، بسبب التعلقات الكثيرة -كما سنحكي قولهم في المسألة، التي تلي هذه- فحصل من هذا أن عندهم أن العلم نفس العالِم، وأن المعلوم نفس العلم، والعلم نفس المعلوم، وأن العالِم والمعلوم والعلم شيء واحد، وأن ذاته لا تَعدّد فيها ولا كثرة.

فهذه خلاصة أقاويلهم في العالِمية وتحقيقها.

**والمعتمد في بطلان مقالتهم وجوه أربعة:**

**أما أولًا:** فلأن المفهوم من القادرية مغاير من المفهوم من العالِمية، وتغاير المفهومين دلالة قاطعة علىٰ تغاير الحقيقتين، فلو كان المرجع بهما إلىٰ نفس حقيقة الذات، للزم أن يكون للذات الواحدة حقيقتان، وهذا محال.

**وأما ثانيًا:** فلأن العالِمية لو كان المرجع بها إلىٰ نفس ذاته، لكان إثبات ذاته مع نفي كونه تعالىٰ عالِمًا، جاريًا مجرىٰ إثبات ذاته مع نفي ذاته، لأن متعلق النفي والإثبات يكون واحدًا، وأنه محال.

**وأما ثالثًا:** فكان يلزم أن يكون قولنا: إنه تعالىٰ موجود وليس بعالِمٍ متناقضًا، كما أن قولنا: موجود وليس بموجود متناقض.

**وأما رابعًا:** فلأن كونه تعالىٰ عالِمًا هو نسبة إضافية غير مستقلة في الوجود بنفسها، بل هي تابعة للذات، والنِسب والأمور الإضافية تابعة في الوجود والذهن للذوات، وذاته تعالىٰ غير تابعة لغيرها، فيستحيل أن يكون علمه هو نفس ذاته.

**فحصل بما ذكرناه** من هذه الوجوه، أن عالِميته تعالىٰ ليس نفس[1] ذاته، وأنها حكم إضافي تابع لذاته، كما سنقرر المختار من هذه الأقوال.

**واحتجت الفلاسفة لنصرة مذهبهم بشُبهٍ ثلاث:**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: لو كانت عالِميته زائدة علىٰ ذاته، لكان علمه بتلك العالِمية زائدٌ عليها أيضًا، وهكذا الكلام في العلم بالعلم بها، فيلزم أن يكون له تعالىٰ عالِميات بغير نهاية، وأنه محال.

**والجواب**: أنَّا قد بيّنا في إثبات العالِمية له تعالىٰ أنه ليس في إثبات هذا إلا إثبات أمور بلا نهاية من قِبَل أخرها، وهذا لا استحالة فيه، وإنما الذي أبطله الدليل هو القول: بحوادث لا أول لها.

**فنحن نقول**: إن له تعالىٰ معلومات بغير نهاية، وعالِميات بغير نهاية، وهذا لا مانع منه، فبطل ما توهموه.

**الشبهة الثانية**: لو كانت عالِميته تعالىٰ أمرًا زائدًا علىٰ مجرد الذات للزم أن يكون الله تعالىٰ محتاجًا إليها ليكون حاصلًا علىٰ وصفٍ من أوصاف الكمال، والحاجة علىٰ الله تعالىٰ محال. فيبطل القول بكون عالِميته زائدة علىٰ ذاته كما قلنا.

**والجواب**: من وجهين:

**أما أولًا**: فنقول: إن عنيتم بالاحتياج هو أن حقيقة ذات الله تعالىٰ مفتقرة إلىٰ أمرٍ خارج عنها، فهذا محال لا نقول به، ولا يلزم علىٰ مذهبنا، لأن عالِميته مستندة إلىٰ ذاته عندنا، وإن عنيتم توقف هذه العالِمية في ثبوتها علىٰ ذاته، فهذا هو الذي نقول به، ولا يلزم عليه محال.

**وأما ثانيًا**: فأنتم تُضِيفون إلىٰ ذاته هذه الأمور السلبية، فما ألزمتمونا في الاحتياج فهو بعينه لازم في هذه السلوب والإضافات لكم.

---

(١) (نفي) في النسخة (ب، ج).

**الشـبهة الثالثة**: المعقول من اختصاص الصفة بموصوفها هو حصولها في الحيّز تبعًـا لحصولـه في الحيـز كما نقولـه في الكائنية، فإنهـا لما كانت صفـةً للكائن كان اختصاصهـا به، حصولها في الحيّز تبعًا لحصول المتحيّز، فلو كان الله تعالىٰ عالِمية كمـا زعمتم؛ لوجب أن يكون لذاته حصول في الحيّـز والجهة حتىٰ تكون مختصة به، وهذا في حق الله تعالىٰ محال، فبطل أن يكون له عالِمية هي مختصة به.

**والجـواب**: أنَّا نقول: كما عقلنا اختصاص الكائنية بالمتحيّز[1] علىٰ الحد الذي ذكروه، فهكذا نعقل اختصاص آخر للعالِمية بذاته تعالىٰ، وهي أيضًا مختصة بذاته تعالـىٰ علـىٰ معنىٰ أنه لـو لا ذاته لما حصلت هـذه العالِمية، فهـذا الاختصاص في حقـه تعالىٰ لا يمكن جحـده، وإذا[2] كان هذا الاختصاص معقولًا بطل قولهم: إن الاختصـاص لا يعقل إلا بالحصـول في الحيّز تبعًا لحصـول المتحيّز فيه، فبطل ما يزعمه هؤلاء الفلاسفة، وثبت أن عالِميته [تعالىٰ][3] زائدة علىٰ ذاته.

**المقام الثاني: في بطلان ما يزعمه أصحاب أبي هاشم**:

ذهب الشـيخ أبو هاشـم وأصحابه إلىٰ أن للقديم تعالىٰ حالةٌ بكونه عالِمًا زائدة علىٰ ذاته، وأثبتوا لهذه الحالة حُكمًا يتعلق بالمعلومات هي المؤثرة فيه، والمقتضية له، فمحصول مذهبهم إثبات أمرين: أحدهما: إثبات هذه الحالة التي هي العالِمية، وثانيهما: إثبات هذا الحكم المضاف إليها وهو التعلق.

**والمعتمد في بطلان مقالتهم وجهان**:

**أحدهمـا**: أن المعقـول من العلم ليس إلا التبيين، وحقيقـة التبيين ليس إلا تعلق مخصوص بين العالِم والمعلوم، ولا يخطر ببالنا في تصور حقيقة العلم شيء سواه، فمن علمه بهذه الصفة كان مُدركًا لحقيقة العلم، ومن لم يُدركه بهذه الصفة لم يكن مُدركًا لحقيقة العلم، فيجب أن يكون التعويل في تصور حقيقة العلم علىٰ ما ذكرناه.

---

(١) (بالحد) في النسخة (ج).
(٢) (وإن) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

**وثانيهما**: وهو[1] الذي عوّل عليه الشيخان أبو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي، وحاصل ما قالاه: هو أن هذه الحالة التي أثبتوها أمرًا زائدًا علىٰ التعلق ليست معلومةً بنفسها، ولا طريق إليها، وكل ما ليس معلومًا بنفسه، ولا طريق إليه، وجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إنها ليست معلومةً بنفسها»، فلأن المعقول من العلم ليس إلا هذا التبيين من غير أمرٍ زائدٍ وراءه.

**وإنما قلنا**: «إنه لا طريق إليها»، **فبيانه** يكون بإبطال ما زعموه، دلالةً علىٰ هذه الحالة، وسنبطل ما جعلوه دلالةً عليها بعون الله ومشيئته.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما لا يكون معلومًا بنفسه، ولا طريق إليه وجب نفيه»، فلأن ذلك يؤدي إلىٰ القدح والشك في الأمور الضرورية، والأمور النظرية، فقد قررناه في أول الكتاب، فهذه جملة ما عوّلا عليه في إبطال كون العالِمية حالة زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ.

**واحتج أصحاب أبي هاشم علىٰ إثبات هذه الحالة** بالطرق التي ذكرناها عنهم في إثبات القادرية حالة زائدة علىٰ ذات الله، وقد مضىٰ الكلام عليها باستيفاء، فلا فائدة في تكريره، لأن استدلالهم عليهما لا يختلف، فلهذا اكتفينا بما مر في القادرية استدلالًا واعتراضًا من غير زيادة.

**المقام الثالث: في بطلان ما تَزعَمه الملاحدة**

ذهب فريق من الملاحدة إلىٰ أن عالِمية الله تعالىٰ ليست أمرًا ثبوتيًا كما يقوله المسلمون، وإنما هي أمرٌ عدمي، والذي يدل علىٰ بطلان مقالتهم أمورٌ ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأن[2] كونه تعالىٰ عالِمًا لو كان أمرًا عدميًا؛ لم يكن أي عدم كان، فإنَّا نعلم بالضرورة أن عدم الحجر والشجر ليس علمًا، فلا بد من أن يكون عبارة عن عدم الجهل، وعند هذا لا يخلو إما أن نعني بالجهل عدم العلم أو اعتقادًا مضادًا

(١) (هو) في النسخة (ج).
(٢) (فان) في النسخة (ب، ج).

للعلـم، فإن كان الأول فالعلم عبارة عن عدم عـدم العلم، وحينئذ يكون عدم عدم العلـم أمـرًا ثبوتيًـا، لأن عدم عدم العلم هو ثبـوت العلـم، وإن كان الثاني: لم يلزم مـن عدم الجهل بهـذا المعنىٰ حصول العلم كما في الجماد والمعدوم، فإنه قد عُدم عنهما الجهل المضاد للعلم وليسا عالِمين، فإذا بطل هذا ثبت أن كونه تعالىٰ عالِمًا أمرٌ ثبوتي، وهذا هو المطلوب.

**وأمـا ثانيًا**: فلأن أجلىٰ الأمـور العلم بكون الواحد منًّا عالِمًـا، فإنها معلومة من النفس ضرورة، كالعلم بالجوع والألم والخوف والعطش وسائر الصفات النفسية، ونعلم بالضرورة أن هذه الحالة من الصفات الثبوتية، ونجد ذلك من أنفسنا وجدانًا ضروريًا لا شك فيه.

**وأما ثالثًا**: فلأن كون الواحد منَّا عالِمًا لا يعقل إلا متوسطًا بين العالِم والمعلوم، ولو كان أمرًا عدميًا كما زعموه لم يفتقر إلىٰ[1] العلم بالعالِم والمعلوم.

**وعلـىٰ الجملة**: فالعلم بكون الواحد منَّا عالِمًا هو أمـرٌ ثبوتي معلوم بالضرورة، يعلمـه العقلاء من أنفسـهم، وجحـد الضرورة علىٰ العدد اليسـير جائـز، وهؤلاء الملاحدة لم يبلغوا في الكثرة حدًا لا يجوز عليهم الكذب علىٰ نفوسـهم، كما قلنا في أصحاب السفسطة.

**المقام الرابع: في ذكر المختار:**

وإذ قـد عرفـت ما حكيناه مـن الخلاف في حقيقـة العالِمية وجنسـها، **فاعلم أن المختار عندنا** تفصيل نشير إليه، وهو مشتمل علىٰ مقصدين:

**المقصد الأول: في بيان حقيقتها في الشاهد:**

**والذي نختاره** أن هذه العالِمية في حق الواحد منَّا حكم إضافي يسـتند إلىٰ القلب ويوجبـه، ودليلـه هـو أن الواحـد منَّا يجد هـذا التعلق مـن ناحية صدره، ويحسّـهُ

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).

ويعلمه ضرورةً، ولا وجه لهذا الوجدان إلا أنه يوجبه ويضاف إليه، وأما أصحاب أبي هاشم فزعموا أن العالِمية في الشاهد إنما هي حالةٌ للجهلة موجبة عن معنىٰ هو العلم، والتعلق بالمعلومات إنما هو أمر مقتضىٰ عن هذه الحالة، فأثبتوا أمورًا ثلاثة: «العلم»، وهذه «الحالة الموجبة عنه»، و«التعلق الصادر عن هذه الحالة»، ولهم في تقرير هذه الحالة شُبهتان:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: لو لم يكن للواحد منّا حالة بكونه عالِمًا راجعة إلىٰ الجملة، ولم يكن إلا وجود العلم فقط كما يزعمه نفاة الأحوال، لكان لا يمتنع أن يوجد في قلب الواحد منّا علم بشيء في جزءٍ من قلبه وجهلٌ بذلك الشيء بعينه في جزءٍ آخر من قلبه، لأن العلم والجهل إذا لم يكونا حالتين للجملة؛ لم يكن تضادهما إلا علىٰ المحل، كما نقوله في السواد والبياض فلما علمنا استحالة ذلك، وأن الواحد منّا يستحيل أن يكون عالِمًا بالشيء جاهلًا به، دل علىٰ أنهما صفتان راجعتان إلىٰ الجملة، فإنه[1] لا اعتبار بالمحل كما ذكرناه.

**والجواب**: من وجهين:

**أما أولًا**: فلأن هذا بناء منكم علىٰ إثبات المعاني، والقول بالعلة والمعلول، ونحن لا نقول به.

**وأما ثانيًا**: فلأنّا نقول: إنما استحال ذلك لأن العلم بالشيء هو أمرٌ يوجبه القلب، متعلق بالشيء علىٰ ما هو به، ويستحيل في القلب أن يوجبه لا علىٰ ما هو به، لأن الموجب الواحد لا يوجب الشيء ونقيضه، ويؤيد ما ذكرناه أن هذه الاستحالة يعلمها من لا يعلم هذه الحالة التي زعمتم، فلو كانت وجهًا في هذه الاستحالة، لما علمها إلا من يعلم الحالة، فبطل ما زعموه.

**الشبهة الثانية**[2]: قولهم: إن صحة الفعل المحكم حُكمٌ صدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد وأن يكون أمرًا راجعًا إلىٰ الجملة، وليس ذلك إلا العالِمية التي

---

(١) (وانه) في النسخة (ج).
(٢) (الثالثة) في النسخة (ج).

تثبت لجملة الحي، فلو كانت صحة الفعل المحكم صادرة عن علمٍ يحصل في القلب، لكان غيرًا للجملة، فكما لا يصح الإحكام من زيدٍ لمعنىً يوجد في قلب عمرو، فهكذا لا يصح الإحكام من زيدٍ لأمر راجع إلىٰ علمٍ في قلبه.

**والجواب**: أنَّا نقول: وما المانع من أن يكون المؤثر في حكم الجملة ما يرجع إلىٰ بعضها؟ فعلىٰ هذا لا يستحيل أن يكون المؤثر في صحة الفعل المحكم هو الجملة بواسطة العلم الحاصل في القلب المتصل بها، وأن الكتابة صادرة عن الجملة بواسطة اليد المتصلة بالجملة.

**قوله**: «لو جاز صدور الفعل المحكم عن الجملة بواسطة العلم في القلب، لجاز الإحكام من زيدٍ لعلمٍ في قلب عمرو[1]».

**قلنا**: إنما امتنع هذا لأجل عدم الاتصال كما في اليد المبانة، فإنه إنما تعذر بها الإحكام من الجملة لانقطاعها، وعدم اتصالها، فهكذا نقول: إنما تعذر الإحكام من زيدٍ لعلمٍ في قلب عمرو، لعدم[2] اتصال أحدهما بالآخر، لا لأجل الحالة التي زعموها، فبطل ما جعلوه دلالةً علىٰ أن[3] حالة الجملة هي العالِمية.

**المقصد الثاني: في بيان حقيقة العالِمية في الغائب:**

**والمختار** أن هذه العالِمية في الغائب ليست أمرًا سلبيًا كما يزعمه هؤلاء الملاحدة، وليست صفةً زائدة كما يزعمه أصحاب أبي هاشم، ولا هي معنىً قائم بالذات كما تزعمه هؤلاء الأشعرية، وإنما هي حكم إضافي موجبٌ عن ذات الله تعالىٰ.

**ودليله** أن هذا التعليق لا تعقل حقيقته إلا بواسطة الذات والمعلوم، ولهذا قلنا: إنه بحقيقة الإحكام أشبه، وهذا هو اختيار الشيخين أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي.

---

(١) (عمرٍ) في النسخة (ب). (٢) (ولاحدم) في النسخة (ب). (ولعدم) في النسخة (ج)

(٣) -(أن) في النسخة (أ).

**نعم** إنما أطلق عليه أبو الحسين في بعض مجاري كلامه فيه اسم الحالة، توسعًا ومسامحة وملاطفة للخصم في الإذعان والانقياد وإعلامًا منه بأن الخلاف في كونه حالة أو حكمًا بعد تقرير كونه أمرًا زائدًا علىٰ الذات ليس وراءه[١] كثير فائدة، وإلا فالحقيقة من كلامه أنه بجنس الإحكام وحقائقها أخص وأقرب، فهذا ما أردنا ذكره في بيان مفهوم العالِمية وحقيقتها.

**❁ المسألة الثالثة: في كيفية تعلق علمه تعالى بالمعلومات:**

**فاعلم** أن الخلاف في هذه المسألة متفرع علىٰ الخلاف في حقيقة العالِمية:

**فأما علماء الإسلام** ممن ذهب منهم إلىٰ أن حقيقة العالِمية هي حالة زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ، كما هو مذهب جماهير المعتزلة، فالتعلق عندهم هو حُكمٌ إضافي يستند إلىٰ هذه الحالة، يتعدد بحسب تعدد متعلقاته[٢]، ومن ذهب منهم إلىٰ أن العالِمية هو نفس هذا التعلق من غير زيادةٍ، كما هو مذهب الخوارزمي وأبي الحسين، فلا حاجة بهما إلىٰ إثبات أمرٍ زائد، وهو أيضًا عندهما متعدد بحسب تعدد متعلقاته، ومن ذهب منهم إلىٰ أن العالِمية معنىً قائم بذاته، كما هو مذهب الأشعرية -علىٰ اختلافٍ بينهم، كما سنفصل الكلام عليهم فيه بعون الله- فالتعلق عندهم علىٰ هذا القول أمرٌ مضاف إلىٰ هذا المعنىٰ القائم بالذات، فهكذا يكون[٣] كيفية تعلق علمه تعالىٰ بمعلوماته علىٰ ما يذهب إليه علماء المسلمين.

**وأما الفلاسفة**: فإنهم لما ذهبوا إلىٰ أن عالِميته تعالىٰ هو نفس ذاته -كما حكيناه عنهم- زعموا[٤] أن الله عالِم بعلمٍ بسيط ليس فيه صور متعددة مختلفة،

---

(١) (ورآه) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) كتب الناسخ في الهامش أمامها: (في هذا العموم وهم، فإنما قال: بتعدد التعلق بعض ويتعدد الحالة أبو عبد الله البصري، والجمهور بخلق العالِمية حالة واحد تتعلق بجميع المعلومات تعلقًا واحدًا) في النسخة (ج).

(٣) (يلون) في النسخة (أ).

(٤) +(إلىٰ) في النسخة (ب، ج).

لأن تعدده يؤدي إلىٰ الكثرة في ذاته، وهو منزه عنها، بل تحصل لذاته ملكة فياضة بالعلوم المفصلة، وليس لها تعدد في نهايتها، فهذا هو الذي لخصه ابن سينا من مذهبهم، وذهب إليه، وذلك لأن[1] للعالِم عندهم في تعلقه بالمعلومات **ثلاث حالات:**

**الحالة الأولىٰ:** أن يكون علمًا بالقوة وذلك نحو أن يكون قد مارس شيئًا من العلوم والصناعات واشتغل بها، وحصلت له قوة عليها، فإنه يقال: إنه في حال غفلته عنها وإعراضه أنه عالِمٌ بها علىٰ معنىً أنه لو استنهضها في نفسه، وأحضرها في ذهنه، لعلمها، وهذه هي حالة بسيطة، ولا تفصيل فيها، ولها نسبة إلىٰ صور غير متناهية.

**الحالة الثانية:** وهي أن يكون علمًا بالفعل، وذلك نحو أن يحضر صور المعلومات في نفسه، ويكون عالِمًا بدقائقها وتفاصيلها.

**الحالة الثالثة:** وهي حالة بين الحالتين ومعناها: أن يكون للعلم مكانة وفيضان بالقوة، وبساطة وحصر علىٰ سبيل التفصيل، فأحوال العالم عندهم تجري علىٰ هذه المراتب الثلاث كما حققناه.

**فإذا عرفت هذا** فاعلم أن العلم الذي يثبتونه لذات الله تعالىٰ ليس من الحالة الأولىٰ وهو علم القوة، لأن هذه الحالة ربما تغيب عن العالِم بها بعض[2] العلوم المفصلة، وليس من الحالة الثانية، وهي علم الفعل، لأن فيها تعددًا وتكثرًا بسبب التفاصيل، والكثرة علىٰ ذاته محال، فإذا بطل أن يكون علمه من الحالة الأولىٰ؛ ومن الحالة الثانية، وجب أن يكون من الحالة الثالثة، فتكون جامعة للقوة والفعل، فهي بالإضافة إلىٰ القوة غير متعددة، وهي بالإضافة إلىٰ الفعل حاصرة، فياضة بالتفاصيل.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

(٢) (لبعض) في النسخة (ج).

**فهـذا تقرير مذهبهـم في كيفية كونه تعالىٰ عالِمًا بالمعلومـات، فإذا تقررت هذه القاعدة، فالمعتمد في بطلان مذهبهم مسالك:**

**المسلك الأول**: هو أنه تعالىٰ لو كان علمه بالمعلومات علمًا كليًا كما زعمتموه، لكان علمه بذاته، وعلمه بصدور العقل الأول عن ذاته، وعلمه بوحدة ذاته، وعلمه بوجود الممكنات علىٰ زعمكم بواسـطة ذاتـه لا يخلو حال هذه الأمور المتعددة: إما أن يكون العلم بها واحدًا أو تكون علومًا متعددة.

**والأول**: باطـل بالضـرورة، فإنَّا نعلـم أن المعلومات الكثيـرة المتعددة لا تُعلم بعلـم واحدٍ، وكيف يقال: إن العلم بها يكون علمًا واحدًا، ونحن نعلم بعضها دون بعـضٍ؟ فلو كان العلم بهـا واحدًا لكان حاصلًا غير حاصلٍ، وهذا محال، فبطل أن يقال: إن العلم بها علم واحد.

**والثـاني**: هو الحق، وهو أن يكـون علومًا متعددة، وفيه بطـلان ما زعمتموه من كون علومه غير متعددة، فبطل ما قالوه.

**المسـلك الثـاني**: أنَّا نقول: أليس قد زعمتـم أنه تعالىٰ عالِم بذاتـه لذاته، وعالِم بالكليـات لذاتـه، لا لعارض، فكيف يمكنكم مع هـذا أن تقولوا بأنه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات، ومن حق صفة الذات أن تتعلق بكل ما يصح تعلقها به، ولهذا فإن الواحد منّـا إذا قـال: أنا أعلم عدد ما في هذا الكيس لـذاتي دون الآخر، فإنَّا نعلم بالضرورة إنـكار العقلاء لهـذه المقالة، ومبادرتهم إلىٰ تكذيبه، فلـو لا علمهم الضروري بأنه يلزم إذا علم عدد ما في هذا الكيس لذاته أن يعلم الآخر لما بادروا إلىٰ تكذيبه، فإذًا كان الله عالِمًـا لذاته بتسـليمهم وقيـام البرهان القاطع علىٰ ذلك، كما سـنقرره من بعـد، والعلم بالأمور الجزئية مما يصـح أن يكون معلومًا للعالِمين، ولهذا صح أن يكون معلومًا في حقنا وجب ألا تختص ذاته بالكليّ دون الجزئيّ، فيجب أن يكون عالِمًا بها أجمع كما نقوله.

**المسلك الثالث**: أليس من مذهبكم أنه تعالىٰ عالِم بالكليات، والأمور الكلية في أنفسها حقائق كثيرة، وصور متعددة، فإذا كان تعالىٰ عالِمًا بها، ومحيطًا بحقائقها وماهياتها، ولم يؤد علمه بها إلىٰ تكثيرٍ في ذاته وتعددٍ، فهلّا جاز أن يكون عالِمًا بالأمور الجزئية ولا يكون علمه بها مؤديًا إلىٰ تكثيرٍ في ذاته وتعدد، وكيف صار أحد الجانبين مؤديًا إلىٰ التعدد في ذاته دون الآخر، فهذا بعينه هو الجحدان والإنكار لما عُلم بالمشاهدة والعيان.

**والعَجبُ** من مناقضتهم علىٰ القرب مع دعواهم الإحاطة بالتحقيق بأسره، وإحرازهم[١] للكياسة بحذافيرها، حيث زعموا أن الله تعالىٰ محيط بجميع الحقائق، مستولٍ علىٰ دقائق المعلومات، ثم قالوا بعد ذلك أنه تعالىٰ لا يعلم الأمور الجزئية، وكيف ساغ لكم معاشر الفلاسفة إطلاق القول بأنه تعالىٰ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، مع اتفاقكم واجتماع كلمتكم علىٰ أنه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات، وهل في المناقضة والوقوع في المعاكسة أفحش مما ركبتموه[٢]؟ وأدخل في المَلامة والنقض مما أتيتموه، وهل مثل هذه المناقضة الجلية يغيب إدراكها علىٰ من حظىٰ بأدنىٰ فطانة، ووتاقة في عقله وحصافة[٣]؟ فضلًا عن الذين ناطوا[٤] أخلاقهم بعرىٰ الإعجاب، وظنوا أنهم معدودون من ذوي البصائر والألباب، ولم يعلموا أنهم في جميع ما أتوا في الأمور الدينية والاعتقادات الإلهية[٥] عادلون عن المحجة وشاكلة الصواب، متكمشون[٦] في غمار الإلحاد، راكبون لغيهم غارب الحجد والعناد.

---

(١) (وإحرازاهم) في النسخة (ب).
(٢) (ارتكبتموه) في النسخة (ج).
(٣) (وحصانه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (ناطو) في النسخة (ب).
(٥) (الالاهية) في النسخة (أ، ب).
(٦) الكَمْشُ: الرجلُ السريع الماضي، لسان العرب، (٦/ ٣٤٣).

**المسلك الرابع**: أنَّا نقول لهم: قد وصفتم الله تعالىٰ بأنه حكيم، ووصفه بكونه حكيمًا علىٰ مذهبكم يفيد معنيين:

**أحدهما**: أنه تعالىٰ يعلم حقائق الأشياء وماهياتها.

**وثانيهما**: أنه تعالىٰ يفعل أفعالًا محكمة مرتبة بالغة في الكمال والإحكام كل رتبةٍ.

**فنقول**: إذا كان الله تعالىٰ عندكم لا يعلم الأمور الجزئية، فكيف يمكنه إدراك الأشياء بحقائقها وتفاصيلاتها؟ وكيف يمكنه اتخاذها مُرتبةً مع عدم علمه بالتفاصيل والأمور الجزئية، فقد بَانَ لك ظهور المناقضة من هؤلاء الفلاسفة فيما يتكلمون به، وأنهم ليسوا علىٰ حقيقةٍ من أنفسهم فيما يوردونه ويصدرونه.

**واعلم** أنهم لا يصفون الله تعالىٰ بكونه حكيمًا علىٰ حد ما يذكره علماء الإسلام من كونه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ولا يُخلّ بالواجبات لما كان من مذهبهم أنه تعالىٰ لا يفعل شيئًا من الأفعال لدواعي الحكمة أصلًا، وإنما يفعلها في مذهبهم بالإيجاب الطبعيّ واللزوم الضروري، لأن ذاته تعالىٰ عندهم مُوجبة للفعل بذاتها، وليس فاعلة بالاختيار كما قررنا عليهم فيما سلف، فلهذا لم يكن حكيمًا بهذا المعنىٰ عندهم، فهذا هو الكلام عليهم في فساد ما زعموه من كونه تعالىٰ عالِمًا بعلمٍ كليّ لا غير، وأنه يعلم الأشياء بعلمٍ حقيقي مفصّلٍ.

## المسألة الرابعة: في أحكام عالِمية الله تعالى:

**اعلم** أن الخوض في أحكام العلوم واسع، ولكنا نقتصر علىٰ ما يختص العالِمية في حق الله تعالىٰ، ثم إن أحكامها الخاصة لا سبيل إلىٰ الوصول إليها لأحد من البشر علىٰ التحقيق والتفصيل، وإنما نذكر أحكامها الخاصة وجملتها خمسة:

**الحكم الأول**: أن هذه العالِمية ثابتة لذاته أزلًا وأبدًا، فنقول: اتفق أهل القبلة علىٰ أن الله تعالىٰ عالِمٌ في الأزل، وفيما لا يزال بالأشياء كلها، وحكىٰ أصحاب

المقالات عن شذوذ من أهل القبلة كالروافض[١] والجهمية[٢] وهشام بن الحكم[٣]

---

(١) **الرافضة**: الرفض في اللغة هو: الترك، يقال: رفضت الشيء، أي: تركته. والرافضة في الاصطلاح: هي إحدىٰ الفرق المنتسبة للتشيع لآل البيت، مع البراءة من أبي بكر وعمر، وسائر أصحاب النبي ﷺ إلا القليل منهم، وتكفيرهم لهم وسبهم إياهم. قال الإمام أحمد: «والرافضة: هم الذين يتبرؤن من أصحاب محمد رسول الله ﷺ ويسبونهم وينتقصونهم»، وقال عبدالله بن أحمد: «سألت أبي من الرافضة؟ فقال: الذين يشتمون أو يسبون أبا بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا»، وقد انفردت الرافضة من بين الفرق المنتسبة للإسلام بمسبة الشيخين أبي بكر وعمر، دون غيرها من الفرق الأخرىٰ، وهذا من عظم خذلانهم. انظر: القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادىٰ (المتوفىٰ: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، (٢/ ٣٣٢)، ومعجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (٢/ ٤٢٢)، والحجة في بيان المحجةوشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السُنَّة، المحقق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر: دار الراية - السعودية / الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (٢/ ٤٧٨).

(٢) **الجهمية**: فرقة جبرية خالصة أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالجبر والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها. وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط وأن الكفر هو الجهل، ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله. وقد أجمع المسلمون وجميع الفرق علىٰ تكفير الجهمية. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٥٥١)، التبصير، ص١٠٧، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص ٢١١، الملل والنحل، الشهرستاني، (١/ ٨٦)، مقالات الإسلاميين، الأشعري، (١/ ٣١٢).

(٣) **هشام بن الحكم**: (٠٠٠ - نحو ١٩٠هـ = ٠٠٠ - نحو ٨٠٥م) الشيبانيّ بالولاء، الكوفي، أبو محمد: متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد وانقطع إلىٰ يحيىٰ ابن خالد البرمكي، فكان القيم بمجالس كلامه ونظره، وصنف كتبًا، منها: (الإمامة)، و(القدر)، و(الشيخ والغلام)، و(الدلالات علىٰ حدوث الأشياء)، و(الرد علىٰ المعتزلة في طلحة والزبير)، و(الرد علىٰ الزنادقة)، و(الرد علىٰ من قال بإمامة المفضول)، و(الرد علىٰ هشام الجواليقيّ)، و(الرد علىٰ شيطان الطاق)، ويقال: عاش إلىٰ خلافة المأمون، ينظر في ترجمته: منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، محمد بن علي الاسترابادي، طبعة حجرية، طهران ١٣٠٤ هـ، ص٣٥٩، وسفينة البحار، (٢/ ٧١٩)، وفهرست الطوسي، ص١٧٤، والكشي ص١٦٥، لسان الميزان، (٦/ ١٩٤)، وسمط اللآلي في شرح أمالي القالي، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، تحقيق عبد العزيز الميمني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص٨٥٥، وأمالي المرتضىٰ، (١/ ١٧٦)، الأعلام، الزركلي، (٨/ ٨٥).

والفوطي[١] أن الله تعالىٰ لا يعلم الأشياء في الأزل، ويستحيل أن يكون عالِمًا بالأشياء قبل وجودها.

**والمعتمد** في الدلالة علىٰ ذلك هو أن عالِميته تعالىٰ إما أن تكون حقيقته كما يقوله أصحاب أبي هاشم، أو حكمًا إضافيًا هو تعلق كما يقوله الشيخان أبو الحسين والخوارزمي، وأي ذلك كان فإنما يستحقها لذاته وذاته أزلًا وأبدًا.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحقها لذاته، فلبطلان سائر الأقسام»، كما سنقرره من بعد بعون الله تعالىٰ[٢].

**وإنما قلنا**: «إنه إذا استحقها لذاته وجب ثبوتها له أزلًا وأبدًا»، فلأن ذاته إذا كانت ثابتةً في الأزل والأبد لم يختص بإيجابها في وقت دون وقت، فيجب ثبوتها لذاته علىٰ الاستمرار كما نقول، وهذا هو المقصود.

**لا يقال**: لو كان الله تعالىٰ عالِمًا بالأشياء قبل وجودها لوجب أن تكون ذواتًا في حال عدمها، وهذا محال، فليس إلا أن علمه بها لا يكون إلا عند وجودها وحدوثها.

---

(١) **هشام بن عمرو الفوطي**: [الوفاة: ٢٢١ - ٢٣٠ هـ] أحد رؤوس المعتزلة، وتنسب إليه فرقة من فرق المعتزلة. يقول بإمامة الفاضل، أخذ عنه عباد بن سلمان، وغيره. وكان لا يجيز لأحد أن يقول: «حسبنا الله ونعم الوكيل» ولا: إن الله يعذب الكفار بالنار، ولا: أنه يحيىٰ الأرض بالمطر. ويرىٰ أن القول بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء إلحاد وضلال، ويقول: قولوا: حسبنا الله ونعم المتوكل عليه. وقولوا: إن الله يعذب الكفار في النار، ويحيي الأرض عند نزول المطر. تاريخ الإسلام، الذهبي، (٥/ ٧٢٠)، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص١٥٩، تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير «التقريب»، أبو عمرو نور الدين بن علي بن عبد الله السدعي الوصابي، تقديم: محمد بن عبد الله الإمام، مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، ط١، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، (٢/ ٤٥١)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تحقيق محب الدين عمر بن غرامة العمروي، ط١، ١٩٩٥ م، دار الفكر، لبنان (٤٩/ ٥٦)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (٢٧/ ٢١١)، طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلىٰ، اختصار محمد بن عبد القادر النابلسي. طبع في دمشق ١٣٥٠ هـ، (٢/ ٢٧).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ).

**لأنَّـا نقول**: هـذا خطأ، فلِمَ زعمتم أنـه إذا علمها قبل وجودهـا وجب أن تكون ذواتًا في حال عدمها، فإن العلم كما يتعلق بالأمور المحققة الموجودة في الخارج، يتعلق أيضًا بالأمور المتصورة الذهنية، وإذا كان الأمر هكذا فيجب أن يكون تعالىٰ عالَمًا في الأزل لحقائقها وماهياتها، ولا يلزم أن تكون ذواتًا محققة في حال عدمها، كما سنرد[1] عمّن يقول بأن المعدوم ذات في حال عدمه[2].

فثبت بما ذكرناه أن عالِميته تعالىٰ ثابتة لذاته في الأزل والأبد كما قلناه.

**الحكم الثاني: أن هذه العالِمية هل يجوز عليها التجدد أم لا؟** فيه خلاف:

**فالذي ذهب إليه الشيخ أبو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من جماهير البصريين** أن هذه التعلقات لا يجوز عليها التجدد، وأنها مستمرة في الأزل وفيما لا يزال علىٰ حالة واحدة، وزعموا أن العلم بأن الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده إذا وجد، وعلىٰ هذا يستحيل عليها التجدد.

**وذهب الشيخان أبو الحسين ومحمود الخوارزمي** إلىٰ أن هذه التعليقات تتجدد بتجـدد متعلقاتهـا، وأن العلم بأن الشـيء سـيوجد مغاير للعلم بوجـوده إذا وجد، فعلـىٰ هـذا إذا علم الله في الأزل بأن الأمور الحادثة سـتوجد فيمـا لا يزال، ثم علم الآن وجودها، فإن العلم بوجودها متجدد لا محالة، وهذا هو المختار، **ويدل عليه وجوه أربعة:**

**أولها**: أن من علم أن زيدًا سيدخل الدار في ضحوة النهار، ثم جاءت[3] الضحوة ولم يكن الشـخص عالِمًا بمجيء هذه الضحوة، فإنـه لا يعلم أن زيدًا دخل الدار، فلو كان علمه بأنه سـيدخل الـدار وقت الضحوة هو بعينه العلـم بدخوله فيها عند حضور الضحوة؛ لحصل العلم في هذه الحالة بالدخول لا محالة.

(١) (شرد) في النسخة (أ).

(٢) يقصد القائلون بشيئية المعدوم.

(٣) (جات) في النسخة (أ، ب، ج).

**وثانيها**: أن اعتقاد ذات الشيء قبل وجوده جهلٌ، واعتقاد أنه غير موجود بعد وجوده جهل أيضًا، ولما كان الأمر هكذا وجب أن تكون حقيقة أحدهما مخالفة لحقيقة الآخر، ومع اختلافهما في الحقيقة يستحيل أن يكون أحدهما نفس الآخر وعينه بالضرورة.

**وثالثها**[1]: هو أن الحقيقة الحاصلة في الحال يستحيل توقف حصولها علىٰ شرطٍ غير حاصلٍ في الحال، فلو قلنا: بأن العلم بكون الشيء سيوجد؛ هو العلم بوجوده إذا وجد، لكنا قد وقفنا كون ذلك العلم علمًا بوجود ذلك المعلوم؛ علىٰ دخول ذلك المعلوم في الوجود، فلو لم يكن كونه عالِمًا بوجوده أمرًا متجددًا بل هو عين ما هو حاصل في الحال، لوقف حصوله علىٰ شرط سيتجدد بغير ذلك، ولما كان ذلك باطلًا، علمنا أن ذلك العلم متجدد، وأنه مغاير للعلم الأول في الحقيقة.

**ورابعها**: أنَّا نقول: حقيقة العدم مخالفة بالضرورة لحقيقة الوجود[2]، وإذا كان الأمر هكذا فنقول: فيجب أيضًا أن يكون العلم بالعدم مخالفًا للعلم بالوجود لا محالة، لاستحالة أن يكون العلم الواحد مطابقًا لمعلومين مختلفين.

**فثبت بما ذكرنا** من هذه الوجوه أن العلم بأن الشيء سيوجد مخالف للعلم بوجوده إذا وجد، ومغاير له في نفسه وحقيقته.

**واحتج أبو هاشم وغيره بشُبهٍ ثلاث:**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: لو لم يكن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد[3] بل كان علمًا[4] بأمر آخر غير وجوده، لجاز أن يجهل مع وجوده مع تقدم هذا العلم، فلما لم يجز أن يجهل وجوده مع تقدم هذا العلم وإن جهل سائر الأمور، دل علىٰ أنه علم بوجوده لا غيره.

(١) (وثالثهما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الموجود) في النسخة (ج).
(٣) -(إذا وجد) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(علمًا) في النسخة (ب، ج).

**والجواب**: أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علمٌ بأن له حالة وجود فيما بعد، ويلزمه[١] العلم بأنه في الحال معدوم، والعلم بأنه موجود هو علمٌ بحصول الوجود له وفرق بين أن يعلم بأن الشيء غير موجود وأن له وجود فيما بعد، وبين أن يعلم حصول الوجود له، فمعقول حقيقة أحدهما مخالف لمعقول حقيقة الآخر، فإذا عرفنا اختلاف حقائقهما جاز أن يعلم أحدهما ويُجهل الآخر، فلا جرم جوّزنا أن نعلم أن الشيء سيوجد ويجهل وقت وجوده بعينه، وإنما لم يحسن أن نجهل وقت وجوده[٢] مطلقًا، لأن جهلنا بوجوده مطلقًا ينقض ما علمناه من أنه سيوجد، فإذا علمنا أنه سيوجد وجهلنا وقت وجوده بعينه، فقد حصلت المغايرة بينهما، وتحققت المخالفة، وهذا هو المطلوب.

**الشبهة الثانية**: قولهم: العلم بأن الشخص سيموت لو لم يكن علمًا بموته إذا مات لكان يلزم في الخبر عن كون الشخص سيموت ألا يكون خبرًا بموته إذا مات، لأنهما يجريان مجرىً واحد، فكان يلزم إذا أخبر النبي الصادق بأن «زيدًا سيموت غدا[٣]»؛ ألا يكون خبرًا بموته إذا جاء الغد، فلما علمنا موته بمجيء الغد دل على أن الخبر بأنه «سيموت غدًا» هو خبر بموته عند مجيء الغد، فهكذا العلم[٤] بأنه «سيموت غدًا»؛ هو علمٌ بموته عند مجيء الغد كما قلناه.

**والجواب**: أن الخبر والعلم عندنا بمنزلةٍ واحدةٍ، لا يختلف حكمهما في ذلك، فكما[٥] أوجبنا في العلم بأن زيدًا سيموت أنه ليس علمًا بموته إذا مات، بل قلنا: إنه علمٌ بأن موته سيحصل، ولا بد عند حصول موته من علمٍ أخر لحصول موته، وهكذا القول في الخبر؛ فإن الخبر عن زيدٍ بأنه سيموت، ليس خبرًا بموته إذا مات، بل لا بد من خبرٍ آخر عند حصول موته بموته، ليحصل لنا العلم بموته، كما قلناه[٦] في العلم سواء من غير فرقٍ بينهما.

---

(١) (ويلزم) في النسخة (ب، ج).
(٢) -( بعينه، وإنما لم يحسن أن نجهل وقت وجوده) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(غدًا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (يعلم) في النسخة (ب، ج).
(٥) (وكما) في النسخة (ج).
(٦) (قلنا) في النسخة (ب، ج).

**قوله**: «لو كان الخبر بأن زيدًا سيموت ليس خبرًا بموته إذا مات، لكان يلزم إذا أخبر النبي الصادق بأن زيدًا سيموت غدًا ألا يحصل لنا العلم بموته عند مجيء الغد، وقد علمنا حصول العلم بموته إذا جاء الغد لا محالة».

**قلنا**: إن مع حصول الغد قد حصلت لنا الدلالة علىٰ موته، وهو مجيء الغد، فإنّ الصادق قد قرن موته بمجيء الغد، ولهذا نستدل عليه فنقول في تحرير الدلالة: قرن النبي الصادق موت زيدٍ بمجيء الغد، وهذا الغد موجود، فموت زيدٍ موجود لا محالة، فإنما[1] لزم العلم من حيث حصلت الدلالة علىٰ موته، لا من حيث الخبر بأنه سيموت فقط، فظهر بما حققناه ظهور المغايرة بينهما والمخالفة.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: لو لم يكن العلم بأن الشيء سيوجد هو علمٌ بوجوده إذا وجد، لكان لو قدرنا بقاء العلم، بأنه سيوجد إلىٰ وقت وجود ذلك الشيء، فبعد ذلك لا يخلو حاله إما أن يكون علمًا بوجوده أو بأنه سيوجد، وباطل بأن يكون علمًا بأنه سيوجد، لأن ذلك يكون قلبًا لجنسه، والشيء لا ينقلب عن جنسه وحقيقته لأجل بقائه، فإذا بطل أن يكون علمًا بأنه سيوجد لم يبقَ إلا أنه علمٌ بوجوده، فثبت أنه كان متعلقًا بوجوده قبل أن يوجد، وهذا هو المطلوب من المسألة.

**والجواب**: أن العلم بأن الشيء سيوجد هو كما حققناه من قبل يتضمن العلم بعدمه في الحال، وأن له حال وجود فيما بعد من غير تعيين لوقت وجوده، أو مع تعيين وقت وجوده.

**فنقول**: أما فرض بقاء العلم بأن الشيء سيوجد في حق الواحد منَّا، فإنه يتعذر لأنه لا وقت من الأوقات المستقبلة إلا ويمكن وجوده فيها، فلا يمكن تقدير بقائه والحال هذه، وأما فرض بقائه في حق العالِم للذات، فإن تقدير بقائه لا يخرجه عن تعلقه بما كان متعلقًا به من قبل، لأنه كان علمًا بعدم تغيره حالة وجوده وبعد

(١) (وانما) في النسخة (ج).

وجوده، فالتعلق الأول باقٍ لا يتغير، وإنما المتغير هو العبارة لا غير، لأنه كان من قبل يقال: إنه سيحصل، وبعد حصوله لا يقال فيه: سيحصل، وإنما يقال: له أنه كان معدومًا[1] من قبل، فالمتغير العبارة لا المعنىٰ، كما ذكرناه، فهذا ما لخصناه من كلام الشيخ أبي الحسين جوابًا عن هذه الشبهة.

ومحصول كلامه يؤول[2] إلىٰ أن العلم بأن الشيء سيوجد لا يبقىٰ في حق الواحد منًّا عند العلم بوجوده من حيث إنه يشك في الوقت الثاني في وجوده، ثم لو قدرنا بقاءه إلىٰ وقت العلم بوجوده لم ينقلب جنسه، بل يبقىٰ متعلقًا بما كان متعلقًا به من قبل، وتتغير عليه العبارة لا غير.

**الحكم الثالث**: إذا قلنا: إن العلم بأن الشيء سيوجد مغاير للعلم بوجوده، وأنه إذا وجد فلا بد من تجدد التعلق بوجوده علىٰ القول المختار، فنقول: بعد وجوده هل يبقىٰ التعلق الأول أو لا يبقىٰ بل يزول ويتغير، فيه خلاف:

فذهب الشيخ أبو الحسين إلىٰ أن التعلق الأول باق لا يتغير وإنما المتغير العبارة دون المعنىٰ.

وذهب الخوارزمي إلىٰ أن التعلق الأول يزول ولا يبقىٰ لزوال متعلقه.

**وحجة الشيخ أبي الحسين**: هو أن معنىٰ قولنا: في الشيء أنه سيوجد، هو معنىٰ أنه معدوم في هذه الحالة، وأن له حالة وجود في المستقبل، فإذا وجد ذلك الشيء بعينه لم يزل ذلك التعلق الأول، لأن معناه باقٍ وهو أن له حالة عدم في هذه الأوقات المقدرة قبل وجوده.

**وحجة الخوارزمي**: وهو أن معنىٰ قولنا: ستوجد قد زال عند وجوده وتغير، فكما أن الوجود متجدد فتجدد تعلقه فهكذا معنىٰ قولنا: سيوجد قد زال وعُدِمَ، فلهذا زال متعلقه وعُدِمَ.

---

(١) (محكومًا) في النسخة (ب، ج). (٢) (يول) في النسخة (أ، ب، ج).

فهذا محصول كلامهما في هذه المسألة.

**والحق عندنا** ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسين، **ودليله**: هو أن الله تعالىٰ عالِم بتفاصيل المعلومات، كلياتها وجزئياتها، محيط بدقائقها، فإذا علم أن العالَم سيوجد في الوقت المعين، فهذا يتضمن العلم بأمرين: أحدهما أنه يكون معدومًا في هذه الأوقات، وثانيهما: أن له حالة وجود من بعد، فإذا وجد العالَم فالعلم بهذين الأمرين باقٍ بعد وجوده لا يزول ولا يتغير في المعنىٰ، وإن تغير عليه إطلاق العبارة كما ذكرناه من قبل.

**الحكم الرابع**: أن هذه العالِمية لا بد وأن تكون متعددة بتعدد المعلومات التي هي بغير نهاية، وهذا ظاهر لا ينكره أحد من نفاة[1] الأحوال ومثبتيها، لأن التعلق الواحد لا يضاف إلىٰ أمرين حتىٰ يكون متعلقًا بهما[2].

**وبيانه** إما أن ننفي هذه الأحوال كأبي الحسين والخوارزمي، فإن العالِمية عندهم هي نفس هذا التعلق، فلا بد وأن يكون متعددًا بتعدد المعلومات التي لا تتناهي. وأما من يثبت الأحوال كأبي هاشم وأصحابه فإن هذه العالِمية وإن كانت صفةً واحدةً عندهم، فإن تعلقاتها لا بد أن تكون متعددةً بتعدد معلوماتها التي هي غير متناهية، وأما علىٰ كلام الأشعرية في إثبات العلم فلأن العلم عندهم وإن كان واحدًا فإن له تعلقات بلا نهاية، كما يقوله أصحاب أبي هاشم وإن خالفوهم في المعنىٰ فإن أصحاب أبي هاشم يثبتونه حالةً، والأشعرية يثبتونه معنىٰ، فحصل من هذا أن هذه التعلقات لا بد وأن تكون متعددة بحسب تعدد متعلقاتها علىٰ كلام المثبتين للأحوال والنافين لها، وأن هذه التعلقات بغير نهاية.

**الحكم الخامس**: أن عالِميته تعالىٰ متعلقة بكل المعلومات كلياتها وجزئياتها[3].

---

(١) (نفات) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ في الهامش: (قد أثبت بعض المتكلمين أن تعلق علم الله بالمعلومات تعلقًا واحدًا) في النسخة (ج).

(٣) (وجرياتها) في النسخة (أ، ب).

**ذهب علماء المسلمين:** إلىٰ أن الله تعالىٰ عالـمٌ بجميع المعلومات كلياتها وجزئياتها[١]، محيط بحقائقها علىٰ كل وجهٍ يصح أن تكون معلومة عليه، وأنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.

**وأما الفلاسفة: فاتفقوا** علىٰ أن الله تعالىٰ لا يعلم الجزئيات والأمور المفصلة بعلومٍ مفصلة، لأن ذلك يؤدي إلىٰ الكثرة في ذاته، **ثم اختلفوا بعد ذلك: فمنهم من زعم** أنه تعالىٰ لا يعلم إلا ذاته فقط. **ومنهم من قال:** إنه يعلم ذاته والعقل الأول الصادر عن ذاته. **وزعم آخرون** أنه يعلم المعلومات بعلمٍ كليّ غير متعددٍ، وهذا هو الذي اختاره ابن سينا لمذهبهم وارتضاه مذهبًا لنفسه، فأما ما يتعلق بالعلم الكلي فقد سبق الرد عليهم فيه في المسألة الثالثة فلا وجه لتكريره.

والذي نذكره ها هنا هو الدلالة علىٰ كون الله تعالىٰ عالِمًا بكل المعلومات، والبرهان القاطع علىٰ كونه تعالىٰ عالِمًا بجميع الحقائق محيطًا بتفاصيلها وأسرارها ما نشير إليه.

**وتقريره** هو أنه[٢] تعالىٰ يصح أن يكون عالِمًا بجميع المعلومات، فيجب أن يكون عالِمًا بها، فهاتان مقدمتان:

**المقدمة الأولىٰ:** «أنه تعالىٰ يصح أن يكون عالِمًا بجميع المعلومات، فلأنه تعالىٰ حيّ، ومن حق كل حيّ صحة كونه عالِمًا بكل معلوم».

أما «أنه تعالىٰ حي» فسيأتي تقريره.

وأما «أن من حق كل حي صحة كونه عالِمًا بكل معلوم[٣]» فهذا ضروري لا شك فيه، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه ما من حيٍّ إلا ويصح أن يعلم كل معلوم ولا يختص بمعلومٍ دون معلوم.

---

(١) (وجرياتها) في النسخة (أ، ب). (٢) (أن الله) في النسخة (ب، ج).

(٣) -( أما أنه تعالىٰ حي فسيأتي تقريره، وأما أن من حق كل حي صحة كونه عالِمًا بكل معلوم) في النسخة (ب، ج).

**وأمـا المقدمـة الثانية**: وهو «أنه يجـب أن يكون عالِمًا بكل معلـوم، فلأنه عالمٌ لذاته، ومن حق العالِم للذات أن يكون عالِمًا لجميع المعلومات».

أما «أنه عالِمًا لذاته» فسنقرره فيما بعد بعون الله تعالىٰ[1].

وأمـا «أن من حق العالِم للذات أن يكون عالِمًا بجميع المعلومات» فلأن نسـبة ذاته إلىٰ كل المعلومات علىٰ سواء فيجب ألا يختص بمعلومٍ دون معلومٍ، فأما ألا يعلم شيئًا من المعلومات، وهذا باطل لما بيّنا من أنه تعالىٰ عالِم.

وأما «أن يعلم بعضها دون بعضٍ» وهذا باطل أيضًا لعدم مخصص يخصصها[2]، فإذا بطل هذان القسمان لم يبقَ إلا أن يكون عالِمًا بكل المعلومات، وهذا هو المطلوب.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها وهي خمسة:**

**السؤال الأول**: قولهم: لا نسلم صحة كونه تعالىٰ عالِمًا بكل الأشياء.

**قولكم**: إنه تعالىٰ حي، والحي يصح أن يعلم كل شيء.

**قلنـا**: ليس يخلـو معنىٰ الحي إما أن يفسـروه بأنه الذي لا يسـتحيل أن يعلم أو يقـرروه بأنه المختص بصفةٍ لأجلها يصح أن يعلم، فإن فسـرتموه بالتفسـير الأول فهـو باطـل، لأنَّا وإن سـلمنا لكم أنـه لا يسـتحيل أن يعلم مطلقًا؛ فلا نسـلم أنه لا يستحيل أن يعلم جميع المعلومات، ولم يقع النزاع إلا فيه، وإن فسرتموه بالتفسير الثاني فهو باطل أيضًا، لأنَّا لا نسـلم هذه الصفـة، ونمنع من ثبوتها لكل حيٍ، فبطل قولكم إنه تعالىٰ يصح أن يعلم جميع المعلومات كما زعمتم.

**والجواب**: أن كل واحد من هذين التفسيرين قد ذهب إليه ذاهبٌ من علماء الدين:

**فأما نفاة الأحوال**: فمعنىٰ وصفهم لله تعالىٰ بأنه حيّ بمعنىٰ أنه لا يسـتحيل عليه أن يعلم.

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ).

(٢) (خصصها) في النسخة (أ).

**وأمـا مثبتوا الأحـوال**: فمعنىٰ وصفهم لله تعالـىٰ بأنه هو اختصاصـه بحالة هي الحييّة كما سنقرر كلامهم فيها، فذاته تعالىٰ لا تخرج عن أحد هذين التفسيرين.

**فثبت ما نقوله**: من أنه تعالىٰ يصح أن يكون عالَمًا بكل المعلومات كما ذكرناه.

**السؤال الثاني**: هب أنَّا سلمنا لكم أنه تعالىٰ يصح أن يكون عالِمًا بكل المعلومات، فلا نسلم أنه يجب أن يكون عالِمًا بها، وما أنكرتم أن يكون نسبة ذاته إلىٰ بعض المعلومات مخالفة لنسبتها إلىٰ معلومات أُخر، فلم يلزم وجوب كونه تعالىٰ عالِمًا بكل المعلومات.

**والجواب**: أن عندنا أن عالِميته تعالىٰ يستحقها لذاته، فإذا صح أن يكون عالِمًا وجـب أن يكـون عالِمًا، لأن مـا كان متعلقًا بالـذات فإنه يستحيل إضافته إلىٰ أمرٍ ورائهـا فيجـب تعليقهـا بذاته، وفي ذلـك ما نريده مـن وجوب عالِميتـه عند كونها صحيحةً، فثبت ما نريده من وجوب عالِمية الله تعالىٰ.

**السؤال الثالث**: هب أنَّا سلمنا أنه تعالىٰ يجب أن يكون عالِمًا، فلا نسلم شمول عالِميتـه بكل المعلومات، بل نقول: ما أنكرتم أن تكون ذاته مختصة بكونها عالِمة ببعض المعلومات دون بعضٍ، لأنه لو عَلِمَها كلها علىٰ العموم لوجب أن يكون له تعالىٰ علومٌ بغير نهاية، وحصول ما لا نهاية له محال.

**والجـواب**: أن هـذا مدفـوع بالبديهة، فإن ذاته تعالىٰ إذا كان نسـبتها إلىٰ سـائر المعلومات علىٰ سواء، فإنَّا نعلم ضرورةً أنه لا اختصاص لها بمعلومٍ دون معلوم، فأما أن لا يعلم شيئًا منها وهو باطل، فإن هذا يبطل كونه تعالىٰ عالِمًا، وأما أن يعلم بعضًـا منها دون بعضٍ، وهو باطل لعدم المخصـص، وأما أن يكون عالِمًا بها علىٰ الشمول وهو المقصود.

**قوله**: «لو علمها علىٰ العموم، لوجب أن يكون له علوم بغير نهاية».

**قلنا**: هذا لا مانع منه، فإن عندنا أن معلوماته تعالىٰ بغير نهاية، وأن له علومًا بغير نهاية، فيعلم ما لا يتناهىٰ بتعلقات لا تتناهىٰ، وهذا لا استحالة فيه.

**السؤال الرابع**: هب أنَّا سلمنا أن عالِميته تعالىٰ شاملة لكل المعلومات، لكنَّا نقول: إنما يعلمها علىٰ سبيل الإجمال دون التفصيل، لأن علمه بها مفصّلة يؤدي إلىٰ تعدد وتكثّر في ذاته، وهو باطل، فلهذا قلنا: إنه يعلمها علىٰ سبيل الإجمال لا غير.

**والجواب**: أنَّا قد قررنا بطلان كلام الفلاسفة في العلم الكليّ، فإذا كان تعالىٰ عالِمًا لذاته، فنسبة ذاته إلىٰ جميع المعلومات علىٰ حدٍ واحدٍ، فيجب أن يكون عالِمًا بكلياتها وجزئياتها، والوجوه التي تصح أن تكون معلومةً عليها.

**السؤال الخامس**: هب أنَّا سلمنا أنه تعالىٰ عالِم بكل المعلومات كلياتها وجزئياتها، ولكن نقول هاهنا: ما يدل علىٰ استحالة ذلك.

**وبيانه أنَّا نقول**: لو كان تعالىٰ عالِمًا بكل المعلومات لأدىٰ إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فالقول: بكونه عالِمًا بجميع[(١)] المعلومات محال.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ لو كان عالِمًا بجميع[(٢)] المعلومات لأدىٰ إلىٰ المحال»، فلأنه تعالىٰ إذا كان عالِمًا بجميع الأشياء، فإنه يعلم من كل أحدٍ أنه يفعل، وأنه لا يفعل، والذي عُلم منه أنه يفعل يستحيل ألا يوجد منه الفعل، والذي عُلم منه أنه لا يفعل، فإنه يستحيل منه وجود الفعل، لأن في خلاف ذلك انقلاب علم الله جهلًا وتغيره في الماضي، وهذا محال، وإذا كان الأمر هكذا[(٣)] صار بعض الأشياء واجب الوقوع، وبعضه ممتنع الوقوع، وفي هذا بطلان الأمر والنهي، واستحالة المدح والذم، لأن متعلق[(٤)] الأمر والنهي إما أن يكون واجبًا أو ممتنعًا وكلاهما محال، فبطل[(٥)] الأمر والنهي، فثبت أن القديم تعالىٰ لو كان عالِمًا بجميع المعلومات لأدىٰ إلىٰ المحال.

---

(١) (الجميع) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لجميع) في النسخة (أ).
(٣) (هكذىٰ) في النسخة (ب).
(٤) (تعلق) في النسخة (ب، ج).
(٥) (يبطل) في النسخة (أ، ب، ج).

**وإنمـا قلنا:** «إن مـا[1] يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فلأنـه لو كان صحيحًا لم يؤدِ إلىٰ محال، فبطل أن يكون تعالىٰ عالِمًا بجميع المعلومات.

**والجـواب:** أنَّا قـد بينّا أنه تعالىٰ عالِـم بكل المعلومات، وكشـفناه بما فيه مقنع وكفايـة، فأمـا ما ذكره من بطلان الأمـر والنهي، والمدح والذم فسـنبين أن خلاف معلومـهُ مقدور، وأنه مـن جملة الممكنات، ونفرد عليه كلامًا شـافيًا إذا تكلمنا في قواعد الحكمة وتفاصيل أبوابها ومسائلها، فالكلام علىٰ هذه المسألة بباب الحكمة أخص، وهي به أحق وأليّق.

فهذا تمام القول في إثبات العالِمية له تعالىٰ، وما يتعلق بها، وبالله التوفيق.



(١) (انما) في النسخة (ج).

## القول في
## إثبات كونه تعالى حيًّا وتوابعه

**وفيه مسائل ثلاث:**

**المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على أن الله[1] تعالى حيّ:**

وقبل الخوض في ذلك نذكر حقيقة الحي، وللمتكلمين في بيان حقيقته تعريفان:

**التعريف الأول:** ذكره **مثبتوا الأحوال** من أصحاب أبي هاشم، وحاصل ما قالوه: «إنه المختص بصفةٍ لكونه عليها يصح منه أن يقدر ويعلم»، وهذه الحالة هي الحيّية التي يزعمون أن الحيّ إنما يتميز عن الجماد بها.

**وهذا التعريف يضعف لوجهين:**

**أما أولًا:** فهذه الصفة إذا جعلوها أصلًا في معقول حقيقة «الحيّ» فكان يلزم ألا يفهم حقيقة «الحي» إلا من فهم هذه الحالة، ونحن نعلم قطعًا بالضرورة أن العوام والأطفال يفهمون حقيقة الحيّ وإن لم يخطر ببال أحدٍ منهم هذه الحالة.

**ولا يمكن أن يقال:** إنهم يعلمونها على سبيل الجملة، وهذا كاف في صحة التحديد.

**لأنّا نقول:** هذا خطأ، فإنّا نعلم بالضرورة أنهم لم يعلمونها جملةً ولا تفصيلا.

**وأما ثانيًا:** فهب أنّا سلمنا لهم ثبوت هذه الحالة للحيّ، فلا ينبغي إيرادها في الحد، ولا تجعل أصلًا فيه، فإن هذه الحالة لا يمكن تحصيل العلم بها إلا بالأدلة الدقيقة، ولا يعقلها إلا الأفاضل من علماء الكلام، ومِن حقّ ما يكون حدًا للشيء أن يكون سابقًا إلى الأفهام ليكون مُوصّلًا إلى فهم حقيقة المحدود.

---

(١) (أن الله) في النسخة (ب، ج).

فإيراد هذه الحالة في تعريف حقيقة الحي، يكون خطأ لا محالة لما ذكرناه.

**التعريف الثاني: ذكره نفاة الأحوال**، ومعناه «هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم، فكل ما كان موصوفًا بأنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم فهو حيّ» فمعنىٰ الحيّ راجع إلىٰ السلب كما ذكرنا، فهذا ما قرره الخوارزمي في «المعتمد» في بيان حقيقة الحي.

**والمختار عندنا في تعريف ماهيته أن يقال**: «هو المتميز تميّزًا لمكانه يصح أن يقدر ويعلم». ونعني بهذا «التميّز» أحد أمرين: إما الذات في حقه تعالىٰ، وإما البنية في حق الواحد منَّا، ونعني بهذه «الصحة» نفي الاستحالة.

**وإنما قلنا**: «إن هذا هو معنىٰ الحيّ» فلأن الأمر الذي وقع به التميّز بين الحيّ ومن ليس بحيٍ هو جزء من مفهوم الحيّ، وأصل في بيان حقيقته، فلا يجوز إغفاله في حقيقة الحي، بل يجب ذكره كما حققناه.

**فإذا تقررت هذه القاعدة: فالذي يدل علىٰ أن الله تعالىٰ حيّ**: هو أنه تعالىٰ يصح أن يكون قادرًا عالِمًا، فيجب أن يكون حيًا.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ يصح أن يكون قادرًا عالِمًا»، فلأنَّا قد قررنا فيما سلف ثبوت قادريته وعالِميته، ومتىٰ ثبتا في حقه تعالىٰ، فلا بد من كونهما صحيحتين، لأن ثبوت الشيء مع كونه مستحيلًا[1] لا يعقل فثبت صحة كونه تعالىٰ قادرًا عالِمًا.

**وإنما قلنا**: «إن من صح أن يكون قادرًا عالِمًا، فلا بد أن يكون حيًا»، فهذا معلوم بالضرورة، فإن بديهة العقل قاضية بالتفرقة بين من يصح أن يقدر ويعلم، وبين من لا يصح أن يقدر ويعلم، ولا وجه يدركه العقل إلا لأن أحدهما حيّ، والآخر ليس بحيّ.

فإذا تقرر أن الله تعالىٰ قادرٌ عالِم، وجب بحكم العقل أن يكون حيًا، وهذا هو المطلوب.

---

(١) (صحيحًا) في النسخة (ج).

**لا يقال**: قد جعلتم المختار في تعريف الحيّ هو المتميز تميّزًا لمكانه، يصح أن يقدر ويعلم، ثم لما أردتم الدلالة على أنه تعالىٰ حيّ، قلتم في تحرير الدلالة أنه تعالىٰ يصح أن يقدر ويعلم، فيجب أن يكون حيًا، فجعلتم ما كان حداً هو نفس الدلالة، والحد للشيء لا يمكن أن يكون دليلًا عليه، لأن الحد لا يتطرق إليه المنع، والدليل يتطرق إليه المنع والدفع، فصار بينهما تعارض، فلا يمكن أن يكون الحد هو نفس الدليل لما ذكرناه.

**لأنّا نقول**: الوجهان متغايران، فإنّا أوردناه في الحد علىٰ أنه تعريف لماهية الشيء من غير إشارة إلىٰ حقيقة معينة، بل لتعريف ماهية الحيّ من حيث هي هي، وأوردناه في الدلالة علىٰ أن بعض الحقائق المعينة محكوم عليها بصحة القدرة والعلم، فالوجه الذي أوردناه في الحد غير، والوجه الذي أوردناه في الدلالة غير، وإذا تغاير الوجهان لم يكن بينهما معارضة، وهكذا[1] الجواب فيما يجعله المتكلمون حدًا، ثم يوردونه بعينه دلالةً علىٰ ذلك المحدود، فإن هذا يجري في كثيرٍ من المسائل الكلامية.

**لا يقال**: لو كان الله تعالىٰ حيًا لكان كما يصح أن يكون قادرًا عالِمًا، يصح أن يكون ظانًا ومعتقدًا، ومشتهيًا ونافرًا، كالواحد منّا فإنه لما كان حيًا لزم أن يصح عليه هذه الأمور، فلما استحالت في حقه هذه الصفات، دل علىٰ أنه لا يفتقر إلىٰ كونه حيًا.

**لأنّا نقول: أما نفاة الأحوال**: فهذا السؤال لا يتوجه عليهم، لأن الحيّية عندهم مختلفة في الذوات، فالحيّية في حقه تعالىٰ هي ذاته المخصوصة، وهذه الأمور كلها مستحيلة علىٰ ذاته، فلا تكون مصححة[2] لها، لاستحالتها في حقه.

**وأما مثبتوا الأحوال**: فالحيّية عندهم: صفة واحدة متماثلة في الذوات، فلا جرم توجه عليهم هذا السؤال، **ولهم عنه جوابان**:

**أحدهما**: أن الحيّية وإن كانت متماثلة في الذوات علىٰ قولهم، لكنها بالإضافة إلىٰ ما يصححه من الصفات علىٰ وجهين: منها ما تصححه لا بشرط، نحو كونه

---

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب). (٢) (يصححة) في النسخة (ب).

قادرًا وعالِمًا، ومنها ما يصححه بشرطٍ، نحو كونه ظانًا ومعتقدًا، ومشتهيًا ونافرًا، فيصحح كونه ظانًا ومعتقدًا بشرط ألا يجب كونه عالِمًا، ويصحح كونه مشتهيًا ونافرًا بشرط جواز الزيادة والنقصان، وهذه الشرائط في حقه تعالىٰ مستحيلة، فلهذا لم تكن الحيّية مصححة لها في حقه تعالىٰ، فبطل أن تكون مصححه لهذه الصفات لأجل استحالة شروطها.

**وثانيهما**: أن الحيّية وإن كانت واحدة في الذوات، لكن الذات هي المؤثرة في الحقيقة، وإذا كان الأمر هكذا، فنقول: نسبة ذاته تعالىٰ إلىٰ كونه قادرًا وعالِمًا، ليس كنسبتها إلىٰ كونه معتقدًا وظانًا، ومشتهيًا ونافرًا، فالمصحح واحد لكن المؤثر مختلف، فلهذا استحال ثبوت هذه الصفات علىٰ ذاته تعالىٰ.

**والفرق بين الوجهين علىٰ مذهبهم**: أن هذه الصفات مستحيلة **علىٰ الوجه الأول** علىٰ الله تعالىٰ، لاستحالة شروطها، فلا يقال: إنها صحيحة في حقه. **وعلىٰ الوجه الثاني**: نقول: إنها صحيحة بالإضافة إلىٰ الحيّية، ويصححها لكونها متماثلة في الذوات، ومستحيلة بالإضافة إلىٰ تأثير الذات، لاستحالة تأثيرها في هذه الصفات.

فهذا هو تقرير الكلام في الجواب علىٰ هذا السؤال علىٰ مذهب الفريقين.

**❁ المسألة الثانية: في بيان مفهوم «الحيّية» ومعقولها:**

ذهب **الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلىٰ** أن «الحيّية» في حق الله تعالىٰ حالة زائدة علىٰ القادرية والعالِمية، وهي المقتضية لصحة هذه الصفات شاهدًا وغائبًا، وأنها متماثلة في الذوات علىٰ معنىٰ أن حقيقتها واحدة حيث حصلت.

وذهب **الشيخ أبو الحسين وأصحابه إلىٰ** أن معنىٰ «الحيّية» في حقه تعالىٰ هي أن ذاته المخصوصة لا يستحيل عليها أن تكون قادرةً وعالِمةً من غير أمرٍ زائد علىٰ هذا، وأن معنىٰ الحيّية في الشاهد إنما هي البنية المعتدلة المركبة من لحم ودم، وهذا هو المختار والمعتمد في بطلان هذه الحالة في حق الله تعالىٰ، هو أن المعقول

من الحي هو المتميز تميزًا لمكانه يصح أن يقدر ويعلم، وهذا التميّز يمكن الرجوع بـه في حقـه تعالىٰ إلىٰ نفس خصوصية ذاتـه وحقيقتها من غير أمـرٍ وراء ما ذكرناه، وإلىٰ نفس البنية في حق الشاهد.

**فمن عـرف ما ذكرناه**، أمكنـه معقول حقيقة الحي شـاهدًا وغائبًـا، ولا التفات إلـىٰ ما يزعمه مثبتـوا الأحوال من إثبات حالةٍ هي الحيّية، فهـذه زُبدة ما عوّل عليه الشيخان أبو الحسين ومحمود الخوارزمي في إبطال هذه الحالة، وهي الحيّية التي زعموها حالة زائدة شاهدًا وغائبًا.

**وتمام تقرير هذه الدلالة**: بإبطال ما زعموه دلالةً علىٰ هذه الحالة، **وقد تمسكوا في إثبات هذه الحالة بشبهٍ[١] ثلاثٍ**:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: إن من صح أن يقدر ويعلم مفارق لمن يتعذر ذلك عليه، والعلـم بهذه المفارقـة ضروري، فلا بد من أمرٍ لأجله صـح علىٰ أحدهما ما تعذر علـىٰ الآخـر، فإذا ثبت أنـه لا بد من أمرٍ بالضـرورة، فليس يخلو حـال ذلك الأمر إمـا أن يكون راجعًا إلىٰ النفي أو إلىٰ الإثبـات، ومحال أن يكون راجعًا إلىٰ النفي، لأن صحـة أن يقـدر ويعلم إنما هو أمر ثبوتي، فلا يجوز تعليله بما يكون راجعًا إلىٰ النفي، وإن كان راجعًا إلىٰ الإثبات، فلا يخلو حاله إما أن يكون راجعًا إلىٰ الجملة أو إلـىٰ المحل، وباطـل أن يكون راجعًا إلىٰ المحل نحـو البنية والحياة، لأن ذلك إنما هو أمر راجع إلىٰ الأجزاء والأبعاض، والجملة هي المفارقة بنفسها، فلا يجوز أن تكـون مفارقـة بما يكون راجعًـا إلىٰ أبعاضها وأجزائهـا، لأن ذلك كله في حكم الغيـر لها، وهي لا تفارق بأمرٍ راجع إلىٰ غيرها، فإذا بطل أن يكون هذا الأمر الذي وقعـت به المفارقة راجعًا إلىٰ المحل، وجب أن يكـون راجعًا إلىٰ الجملة، وليس ذلـك الأمـر إلا حالة للجملة هي الحيّية كما ذكرنـا[٢]، فهذا ملخص ما يذكرونه في دليل المفارقة.

---

(١) +(بشبه) مكررة في النسخة (ب).

(٢) (ذكرناه) في النسخة (ب، ج).

**والجواب عن هذه الشبهة من أوجه ثلاثة:**

**أما أولًا:** فنقول: ولِمَ زعمتم أنه لا يجوز أن تكون الجملة مفارقة لغيرها بما يكون راجعًا إلىٰ بعضها، وما المانع من أن يكون الفعل إنما صح من الجملة لمكان بنيةٍ اختصت بها الجملة، وأن الكتابة إنما صحت من الجملة لمكان اليد، وإذا كان الأمر هكذا، فلم لا يجوز أن يكون صحة كون الجملة قادرةً وعالِمةً لأمرٍ راجع إلىٰ بعضها وهو بنية الحياة، فمن حقكم أن تقيموا دلالةً علىٰ فساد هذا ليصح ما ذكرتموه، ولا سبيل إليه إلا بدليلٍ قوي.

**وأما ثانيًا:** فهذا معارض بصحة من يحيىٰ، فإن من صح أن يحيىٰ مفارق لمن لا يحيىٰ، فإن أوجبتم تعليلها بأمرٍ راجع إلىٰ الجملة لزم أن يكون من اختص بذلك الأمر مفارقًا لمن لم يختص به بأمر راجع إلىٰ الجملة[1] أيضًا والكلام فيه كالكلام في الأول حتىٰ يتسلسل إلىٰ غير غاية، وهذا محال، وإن أوجبتم تعليل هذه الصحة بأمرٍ عائد إلىٰ الأجزاء والأبعاض، فيلزم في صحته[2] أن يقدر ويعلم أن يعلل بأمرٍ عائدٍ إلىٰ الأجزاء والأبعاض من غير فرقٍ بينهما، وفي هذا حصول غرضنا وهو بطلان تعليلها بأمر عائدٍ إلىٰ الجملة هي الحيّية علىٰ زعمكم.

**وأما ثالثًا:** فنقول: حدثونا لأي شيء دلت هاتان الصحتان اللتان هما صحة أن تقدر، وصحة أن تعلم، علىٰ صفةٍ عائدةٍ إلىٰ الجملة، هل لمطلق كونهما صحتين فقط من غير اعتبار أمرٍ زائد؟ فهذا باطل لكل صحة، فإن كل صحةٍ لا تدل علىٰ صفةٍ راجعةٍ إلىٰ الجملة. وإن كانا إنما دلّا علىٰ صفةٍ راجعةٍ إلىٰ الجملة لكونهما صحتين عائدتين إلىٰ مجموع أجزاءٍ، فهذا باطل أيضًا، لأن[3] صحة أن يحيىٰ أيضًا راجعة إلىٰ مجموع أجزاء، فيجب أن تكون دالةً علىٰ صفةٍ راجعةٍ إلىٰ الجملة، وليس هذا من مذهبهم، وقد أبطلناه أيضًا بما مر.

---

(١) –(لزم أن يكون من اختص بذلك الأمر مفارقًا لمن لم يختص به بأمر راجع إلىٰ الجملة) في النسخة (ب، ج).

(٢) (صحة) في النسخة (أ). (٣) (لين) في النسخة (أ).

وإن كانا إنما دلّا علىٰ صفةٍ راجعة إلىٰ الجملة لكونهما صحتين راجعتين إلىٰ مجموع أجزاء لتلك الأجزاء صفة واحدة وهي الحيّية، فهذا باطل أيضًا، لأن هذا هو نفس المسألة التي وقع فيها النزاع، فمتىٰ سلمنا أن للجملة صفة راجعة إليها؟ وهل النزاع إلا فيه؟ وأيضًا فإن هذا اشتراط لحصول المدلول في الدليل، فلا يكون دليلًا حتىٰ يحصل مدلوله، لأن الصحتين إنما كانا دلالةً علىٰ صفةٍ راجعةٍ إلىٰ الجملة، بشرط إسنادهما إلىٰ صفةٍ عائدة إلىٰ الجملة، وهذا دورٌ محض، ففسد ما قالوه.

**الشبهة الثانية**: قولهم: لا شك في كون الواحد منًّا أجزاء كثيرة، وقد صارت في حكم الشيء الواحد في توجه المدح والذم، وعود جميع أحكام الجملة، وليس يصير في حكم الشيء الواحد إلا بصفة واحدة، يصيرها في حكم الشيء الواحد، فيجب أن يكون لها حالة هي الحيّية، كما قلناه.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فلأن البنية إنما صارت في حكم الشيء الواحد، لاختلاطها وامتزاجها، فلهذا رجعت إليها هذه الأحكام من غير حاجة إلىٰ هذه الصفة.

**وأما ثانيًا**: فما تعنون بقولكم: إن الجملة صارت في حكم الشيء الواحد؟ فإن أردتم ثبوت هذه الحالة لها، ففيه وقع النزاع، وإن أردتم أن كل صحةٍ عائدة إلىٰ مجموع أجزاء، فهي معللة بحالة عائدة إلىٰ الجملة، فهذا باطل، بصحة كون الجملة حيّة فإنها صحة عائدة إلىٰ مجموع أجزاء ومع ذلك عللت بأمر عائد إلىٰ الأجزاء والأبعاض[1] كما قدمنا بيانه.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: الواحد منًّا يمكنه الإدراك باليد المتصلة، ولا يمكنه باليد المبانة، وليس ذلك إلا لأجل خروجها عن صفة الجملة، ولا يمكن أن يقال:

---

(١) -( فإنها صحة عائدة إلىٰ مجموع أجزاء ومع ذلك عللت بأمر عائد إلىٰ الأجزاء والأبعاض) في النسخة (ب، ج).

إنمـا تعـذر الإدراك بها لأجل عدم الاتصال، لأن هذا باطل بالشـعر والظفر، فإنهما متصـلان ومع ذلك يتعذر بهما الإدراك، فإذن لا بد من ثبوت حالة للجملة لأجلها يمكن الإدراك باليد المتصلة.

**والجـواب**: أنّـا نقول: إنما تعـذر الإدراك باليـد المنقطعة ليس لعـدم الاتصال كما زعمتم، بل إنما تعذر الإدراك بها لعدم حياتها في نفسـها، وعدم اتصالها بالبنية الحيّة، فلا يبطل بالشـعر والظفر، لأنهما وإن كانا متصلين فليس فيهما حياة، فلهذا تعـذر الإدراك بهما، لعدم حياتهما في أنفسـهما، لا لعدم الاتصـال، وصح الإدراك باليد المتصلة لأجل حصول الحياة فيها واتصالها بالبنية الحيّة.

فهـذا هو الـكلام علىٰ ما أوردوه دلالة علـىٰ كون الحيّية حالـة للجملة[1]، ولـم أجد لهم في المسـألة أقوىٰ مما أوردته، ومن أحاط به أمكنه الوقوف علىٰ فسـاده، والاطلاع علىٰ تناقضه مما وجهناه عليهم في الاعتراض.

**❁ المسألة الثالثة: في إثبات كونه تعالى سمعيًا بصيرًا:**

**وفيها بحثان:**

**البحث الأول: في فائدة وصفنا لله تعالى بأنه سميع بصير:**

**فنقول**: اتفق أهل القبلة علىٰ وصف الله بكونه «سميعًا بصيرًا»، وورد به الشرع، ولكن اختلفوا في فائدته:

**فحكىٰ عن الشيخ أبي هاشم أولًا**: أنه كان يقول: بأن كونه تعالىٰ «سمعيًا بصيرًا» صفة زائدة علىٰ كونه تعالىٰ حيًّا لا آفة به، ثم رجع بعد ذلك عن هذا القول، وقال: إن معنـىٰ وصفنا لله تعالىٰ بأنه «سـميعٌ بصير» هو أنه حـي لا آفة به من غير أمرٍ زائد علىٰ هذا، وإلىٰ هذا ذهب الشيخ أبو علي، وقاضي القضاة وغيرهم من البصريين.

---

(١) (الجملة) في النسخة (ب، ج).

وذهب **الشيخ أبو القاسم** وغيره من معتزلة بغداد؛ إلىٰ أن معنىٰ وصفنا لله تعالىٰ بأنه «سميعٌ بصير» هو: أنه عالِمٌ بما يعلمه غيره من جهة هاتين الحاستين علىٰ جهة المبالغة، **وحصول المبالغة فيهما من وجهين:**

**أحدهما**: أن أكثر ما يعلمه الواحد منَّا من المعلومات إنما يكون من جهة حاستيه[1] سمعه وبصره، فإن بهما يدرك تفاصيل الأشياء وكيفياتها وكمياتها.

**وثانيهما**: أن الواحد منَّا يصير بهاتين الحاستين أكثر الأدلة علىٰ إثبات الصانع والنبوة.

فلما حصلت المبالغة فيهما من هذين الوجهين في تحصيل العلوم، صار وصفه تعالىٰ بالسمع والبصر مبالغةً في كونه تعالىٰ عالِمًا بالأشياء، وجرىٰ وصفه بذلك علىٰ سبيل التجوّز والاستعارة من غير إثبات جارحة يستفيد العلم بها.

**فإذًا حاصل كلامهم**: أن وصفه بالسمع والبصر هو العلم لا غير، من غير أمرٍ زائد.

**واعلم** أن الخلاف في كونه تعالىٰ «سميعًا بصيرًا» فرع علىٰ الخلاف في كونه تعالىٰ «مُدرِكًا»:

**فمن قال**: إن كونه تعالىٰ «مدرِكًا» هو أمر زائد علىٰ كونه تعالىٰ «عالِمًا»، كما هو مذهب جماهير البصريين، قال: «السميع البصير» هو الذي يصح أن يكون مختصًا بهذه الحالة.

**ومن ذهب إلىٰ** أن كونه تعالىٰ مدرِكًا ليس أمرًا زائدًا علىٰ كونه عالِمًا، كما هو مذهب الكعبي وجمهور البغداديين، قال: إن كونه «سميعًا بصيرًا» مدرِكًا ليس إلا أوصافًا مترادفة مفيدة للمبالغة من غير اختلاف في معانيها، كقولنا: عالِم وعليم.

**والمختار عندنا**: أن كونه تعالىٰ «سميعًا بصيرًا» ليس وصفًا زائدًا علىٰ كونه «حيًا»، وأن المرجع بهما إلىٰ كونه تعالىٰ حيًا ليس بذي آلةٍ، ولهذا وصفناه بأنه

---

(١) (حاسية) في النسخة (ب، ج).

تعالىٰ «سميعٌ بصير» في الأزل[1]، وعن هذا نشأ الفرق بين قولنا: «سميعٌ بصير»، وبين قولنا: سامع مبصر، فـ«سميعٌ بصير» معناهما: «الحيّ الذي ليس بذي آلةٍ»، وسامع مبصر معناهما: كونه مدرِكًا للمدركات، ويدل علىٰ كونه تعالىٰ «سميعًا بصيرًا» ليس وصفًا زائدًا علىٰ ذاته مسلكان:

**المسلك الأول: ذكره «صاحب المعتمد» وحاصل ما قاله هو:** «أن هذه الحالة أعني كونه «سمعيًا بصيرًا» ليست بنفسها ولا طريق إليها، وما كان هذا حاله وجب نفيه».

**وإنما قلنا:** «إنها ليست معلومةً بنفسها» فلأن[2] ذات الله تعالىٰ ليست معلومةً من النفس بالضرورة، فضلًا عن صفتها، فبطل أن يقال: إنها معلومة من النفس.

**وإنما قلنا:** «إنه لا طريق إليها» فلأن الذي يمكن أن يجعل طريقًا إليها ليس إلا صحة الإدراك، وصحة الإدراك إنما هو أثر عن كونه حيًا، وحَكُمٌ له، فلا يجوز إسناده إلىٰ غيره، ولا يجوز أن يقال: إن كونه مدركًا مقتضىٰ عن كونه «سميعًا بصيرًا» لأنَّا سنقرر فيما بعد أن كونه مدركًا[3] هو مستند إلىٰ كونه حيًا بالإيجاب له، والتأثير فيه، فبطل أن يكون مضافًا إلىٰ غيره، فثبت بما قلناه إن هذه الصفة ليست معلومة بنفسها، ولا طريق إليها.

**وإنما قلنا:** «إن كل صفةٍ ليست معلومة بنفسها ولا طريق إليها فلا يجوز إثباتها ويجب نفيها»، فلأن إثباتها يؤدي إلىٰ تجويز ما لا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويؤدي إلىٰ القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أدىٰ إلىٰ هذا فهو فاسد بالضرورة، فبطل أن يكون له تعالىٰ بكونه «سمعيًا بصيرًا» حالة زائدة علىٰ كونه تعالىٰ حيًا ليس بذي آلة.

**فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي.**

---

(١) -(في الأزل) في النسخة (ب، ج). (٢) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) -( مقتضىٰ عن كونه سميعًا بصيرًا لأنَّا سنقرر فيما بعد أن كونه مدركًا) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثاني**: لو كان كونه «سمعيًا بصيرًا» حالة زائدة علىٰ كونه حيًا ليس بذي آلةٍ، لصح انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا وجه يوجب التلازم في ما بينهما، فكان يلزم ثبوت أحدهما مع عدم الآخر، فنعلمه تعالىٰ «سمعيًا بصيرًا»، وإن لم نعلمه حيًا، ليس بذي آلةٍ ولا نعلمه «سمعيًا بصيرًا»، فلما عرفنا تعذر انفصال أحدهما عن الآخر، علمنا أن معقولية أحدهما هو[1] معقولية الآخر، فلهذا قلنا: إن حقيقة كونه تعالىٰ «سمعيًا بصيرًا» هو كونه حيًا ليس بذي آلة من غير أمرٍ زائدٍ عليه.

فهذا تقرير ما يفيده قولنا: «سميع بصير».

**البحث الثاني: في الدلالة على أن الله تعالى «سميع بصير:**

وفيه طريقان للمتكلمين:

**الطريق الأول**: اعتمدها جماهير المعتزلة، وهي مبنية علىٰ أن المرجع بكونه تعالىٰ «سمعيًا بصيرًا» إلىٰ كونه تعالىٰ حيًا من غير إثبات أمرٍ زائدٍ.

**وتقريرها** هو أنه تعالىٰ حيّ ليس بذي آلة، وكل من كان حيًا ليس بذي آلة فهو «سميعٌ بصير».

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ حي» فلمَا سبق من الدلالة علىٰ أنه حي.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ[2] ليس بذي آلةٍ» فلأن الآلات إنما تجوز علىٰ من كان جسمًا وذا جارحة، وسنقرر إن شاء الله تعالىٰ فيما بعد أن الله يتعالىٰ عن الجسمية وما يتبعها بعون الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إن من كان حيًا ليس بذي آلةٍ فهو سميعٌ بصير»، فلأنَّا قد قررنا فيما سبق أن معقولية أحدهما هي معقولية الآخر من غير أمرٍ زائدٍ، فإذا كان الله تعالىٰ حيًا ليس بذي آلةٍ فهو «سميعٌ بصير».

---

(١) (هي) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (ب، ج).

فهذا محصول كلام المعتزلة في تقرير هذه الطريقة وتمشيتها علىٰ هذا الوجه أحسن وأقرب من تمشية أصحاب أبي هاشم لها علىٰ وجهٍ آخر، فإنهم ذكروا في تمشيتها قالوا: إن الله تعالىٰ حي لا آفة به، وكل من كان حيًا لا آفة به، فهو «سميعٌ بصير».

وهم إذا قرروها علىٰ هذا الوجه، كان لقائلٍ أن يقول لهم: هل تعدون عدم الآلة آفة؟ أو لا تعدونه آفة؟

**فإن قالوا:** بل نعده آفة.

**قلنا:** فالله تعالىٰ يجب أن يكون ذا آفة، لأن الآلات منتفية عنه، وجميع الحواس مستحيلة في حقه.

**وإن قالوا:** لا نعده آفة.

**قلنا:** فكيف تدون فسادها آفة؟ ولا تعدون عدمها آفة؟ وعدمها بأن يكون آفةً أولىٰ من فسادها.

**فإن قالوا:** إن عدمها إنما يكون آفة في حق من يجوز عليه الحواس والآلات، ويحتاج في صحة إدراكه إليها، وأما الله تعالىٰ فهو حي لذاته، فلا يفتقر إلىٰ الحواس والآلات، فعدمها لا يعد آفةً في حقه.

**قلنا:** فإذا كان الأمر هكذا، فينبغي الإعراض عن هذا الاستدلال، وأن يقال: في تمشية الدلالة أنه تعالىٰ حي، ليس بذي آلة وحاسة، وكل من كان حيًا ليس بذي آلة وحاسة فهو «سميعٌ بصير»، كما قررناه في صدر هذه الدلالة.

فهذا تمام القول في هذه الطريقة.

**الطريق الثاني: للأشعرية:**

وهي مبنية علىٰ أنه تعالىٰ موصوف بالسمع والبصر، وأن السمع والبصر حالتان في حقه تعالىٰ زائدتان علىٰ كونه تعالىٰ حيًا، ونحن نتصفحها ونظهر عوارها، ووجه ضعفها، بمشيئة الله وعونه.

**وتحريرها**: هو أنه تعالىٰ حي، وكل حي فإنه يصح اتصافه بالسمع والبصر وأضدادهما، وكل ذات قابلة للمعنىٰ وضده، فإنه يستحيل خلوها عن الضدين، فإذًا ذات الله تعالىٰ يجب أن تكون موصوفة بهاتين الصفتين، أعني السمع والبصر، أو بشيءٍ من أضدادهما، لكن أضدادهما نقص وآفة، والنقص والآفة محالان علىٰ الله تعالىٰ، فيبطل اتصاف الله تعالىٰ بأضداد هاتين الصفتين ونقائضهما، وإذا بطل ذلك ثبت أن الله تعالىٰ موصوف بهاتين الصفتين، وهذا هو المطلوب، فهذا[١] غاية ما ذكروه في إثبات هاتين الصفتين لذاته تعالىٰ.

**والاعتراض علىٰ هذه الطريقة من أوجه ثلاثة:**

**أما أولًا: فنقول**: سلمنا أن الله تعالىٰ حي، لكن لا نسلم أن من حق كل حي أن يصح عليه السمع والبصر، فهذا ليس معلومًا بالضرورة، فمن حقكم أن تقيموا دلالة علىٰ ذلك ليصح[٢] ما ادعيتموه.

**قالوا: دليلنا علىٰ ذلك الشاهد**، فإن الحي منَّا يصح عليه السمع والبصر، فيجب في الغائب مثل ذلك، لأن[٣] الأدلة لا يختلف حالها باعتبار الشاهد والغائب.

**قلنا: هذا خطأ**، فإن عندكم أن الله حي بحياة قديمة، والحياة القديمة مخالفة للحياة المُحدَثة من وجهين: أحدهما: أن الحياة القديمة لا يصح قيامها بالجواهر، بخلاف الحياة المُحدَثة، وثانيهما: أن الحياة القديمة لا تكون مصححة للشهوة والنفرة، والظن والاعتقاد، بخلاف الحياة المحدَثة، وعلىٰ الجملة فالقديم مخالف للمُحدَث في ذاته وحكمه.

**فثبت**[٤] بما[٥] ذكرنا أن حياة الله تعالىٰ مخالفة لحياة الواحد منَّا.

---

(١) (وهذا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (ليتضح) في النسخة (ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ).
(٤) -(فثبت) في النسخة (ب، ج).
(٥) (كما) في النسخة (ب، ج).

**فـإذا تقرر هذا** لـم يلزم من كون الحياة المُحدَثة مصححة للسـمع والبصر، كون الحياة القديمة مصححة لهما، ففسد[١] هذا القياس، وبطل رد الغائب إلىٰ الشاهد، بما ذكرنا من اختلاف الحياتان، وتباين حقائقهما.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سـلمنا أن الحيـاة القديمة مصححة لهاتين الصفتين أن يثبتا، لكن لا نسـلم ثبتوهمـا حالتين زائدتين علـىٰ كونه تعالىٰ حيًا، وإنمـا المعقول من السـميع البصيـر، هو الحي الذي ليس بذي آلة ولا حاسـة، كمـا في حقه تعالىٰ، أو الحـي الذي لا آفة في حواسـه، كما في حق الواحد منَّا مـن غير أمرٍ، وراء ما ذكرناه، وقد سـبق الـكلام علىٰ بطلان كونهما حالتين زائدتين علـىٰ كونه حيًا، فلا فائدة في تكريره.

**وأما ثالثًا**: فلو سلمنا كونهما صفتين زائدتين علىٰ كون الحي حيًا، لكن لا نسلم ثبوتهما في حق الله تعالىٰ، فما دليلكم علىٰ ذلك؟

**قالـوا**: لو لم يكن حاصـلًا عليهما لوجـب أن يكون حاصلًا علـىٰ أضدادهما، لأن[٢] الذات القابلة للشـيء ولضده[٣] يسـتحيل خلوها[٤] عن أحدهما، كالجوهر فإنه لما اسـتحال خلوه عن الحركة والسـكون وسـائر الأكوان، استحال خلوه عن السواد والبياض وسائر الألوان، والجامع بينهما كون الجوهر قابلًا له ولضده، وقد ثبت أن أضدادهما مستحيلة علىٰ الله تعالىٰ، فلهذا أوجبنا حصوله عليهما جميعًا.

**قلنا**: هذا خطأ، فإن الواحد منَّا يجوز خلوه عن الشـيء وعن ضده، فإنه لا يريد بعض الأشياء ولا يكرهها، وقد لا يشتهي الشيء ولا ينفر عنه، فمن أين يلزم إذا لـم يكـن حاصلًا عليهما أن يكون حاصلًا علىٰ أضدادهما؟ ولِم لا يجوز خلوّه عنهما وعن أضدادهما، كما قلنا في حق الواحد منَّا من غير فرق.

---

(١) (فيفسد) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وضده) في النسخة (ب، ج).
(٤) (خلوه) في النسخة (ب، ج).

**قولـه**: «الجوهر كما لم يجز خلوه عـن الكائنية، فهكذا أيضًا لا يجوز خلوه عن اللونية».

**قلنا**: هذا فاسد، فإنه إنما استحال خلوّ الجوهر عن الكائنية ليس لأن الجوهر قابـلًا لها كما زعموا، فيجـب مثله في اللونية، بل نقول: إنما اسـتحال خلوّه عن الكائنية لأن التحيز من معقول الجوهر، والكون من معقول المتحيز، إذ لا يعقل متحيـز من دون حصوله في الحيّز، ولا يعقـل حصوله في الحيّز من غير أن يكون كائنًا فيها، فصار الكون ملازمًا للتحيّز، والتحيّز ملازم الجوهرية، فلهذا قلنا: إن الكائنية من معقول الجوهرية، بخلاف اللونية فإنها ليست من معقول الجوهرية، ولا ملازمـة بينهمـا من وجـهٍ، فبطل هذا الأصـل، وصح أن السـمع والبصر في حقه تعالىٰ ليسـا صفتيـن زائدتين كما زعموه، فهذا هو الـكلام علىٰ كونه تعالىٰ حيًـا، وكمـا أن من حق الحـي صحة أن يكون مُـدركًا، فلنتكلـم الآن علىٰ كونه تعالىٰ مدركًا.



# القول في
# كونه تعالى مدرِكًا للمدركات.

**اعلـم** أن قبـل الشـروع في تفاصيل الإدراك، والكشـف عن أسـراره، نذكـر ماهية الإدراك وحقيقته.

**فنقول:** كون المدرك مدركًا أمر لا شـبهة فيه، لما كان الإنسان يجده من نفسه، ويعلمه بالاضطـرار إلىٰ أحواله، ولكن الكلام في تميزه عن سـائر أحواله وصفاته، فأما تميزه عن كونه قادرًا ومريدًا، وكارهًا ومشتهيًا ونافرًا، آمرًا وناهيًا، فهو معلوم بالضرورة، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراد دلالةٍ عليه، وإنما الذي يحتاج إلىٰ الدلالة تميزه عن العلم.

**والمعتمد في ذلك أمور ثلاثة:**

**أما أولًا:** فلأن الإدراك لو لم يكن مخالفًا للعلم لما افترق الحال بين كوننا رائين للشيء وبين كوننا عالِمين به بعد غيبته عنا، ولما افترق الحال بين أن يكون الألم في أبعاضنا وبين أن يكـون في غيرها، مع أنَّا نعلمه في الحالين، ونجد نفوسـنا نافـرةً عنه في الحالين جميعًا، فلمّا علمنا التفرقة بالضرورة وجب أن تكون حقيقةً مغايرةً لحقيقة العلم لا محالة.

**وأمـا ثانيًا:** فلأن الواحد قد يكره رؤية شـخص وسـماع كلامـه، ولا يكره العلم به والعلم بكلامه، وإذا كان الأمر هكذا، وجب أن يكون إدراكه لشخصه وإدراكه لكلامه أمرًا زائدًا علىٰ العلم.

**وأمـا ثالثًا:** فـلأن الواحد منَّا يعلم مـا لا يدركه، ويدرك ما لا يعلمـه، وهذا يقتضي أن يكـون أحدهما مغايرًا للآخـر، أما أنَّا نعلم مـا لا ندرك فكالعلم بالأمـور الغائبة، والعلم بالأمـور المعدومـة، وأما أنَّـا ندرك ما لا نعلمـه فهو كإدراك النائم قـرض البرغوث وهو لا يعلمـه، ولا يمكـن المنع من إدراكه لأنه يتنغـص عليه نومه لأجلـه، وأيضًا فقد يدرك أصوات الناس بحضرته وهو نائم، وربما يكون إدراكه سببًا لانتباهه وهو لا يعلمه.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن تكون التفرقة بين أن نكون رائين للشيء وبين ألا نكون رائين له عائدة إلىٰ أنَّا عند فتح العين نعرف من تفاصيل المدرِك ما لا نعرفه إذا غاب عنَّا، وإذا كانت التفرقة راجعة إلىٰ هذا المعنىٰ فلا حاجة بنا إلىٰ إثبات الإدراك أمرًا زائدًا علىٰ العلم.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإنَّا قد نشاهد الشيء الصغير مشاهدةً ظاهرة، ونعرف تفاصيله معرفةً بيّنة، ثم إذا أطبقنا أعيننا عرفنا من حالهِ بعد ذلك ما عرفناه في حال الإدراك لقرب الزمانين، ومع ذلك فإنَّا نجد فرقًا بين الحالين، فدل علىٰ أن الإدراك أمرٌ زائد علىٰ العلم بتفاصيله وأحواله كما قلناه.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الزائد علىٰ العلم عبارة عن تأثير المدرَك في الحاسة، فإن هذه الأمور المدرَكة لا يخفىٰ تأثيرها في هذه الحواس، وهذا أمرٌ نجده ظاهرًا، فإن المرئي إذا اشتد بياضه ربما أثر في عين الرائي، وهكذا الصوت الشديد فإنَّا نحس الصدمة داخل الأذن إحساسًا شديدًا، ربما يُهلك بعضها ويُقتَل[1]، وهكذا[2] القول في الطعوم، لاسيما عند الحموضة القوية، والحرّافة[3] العظيمة، وهكذا القول في المشمومات والملموسات، فهذا الأمر الزائد هو نفس هذا التأثير من غير أمرٍ زائدٍ.

**لأنَّا نقول**: هذا باطل، فإني أعلم بالضرورة أن إبصار المرئي حالة إضافية حصلت فيَّ، ولها تعلق بالمدرَك، واعلم بالضرورة صدور أمرٍ من جهتي إلىٰ المدرَك، ثم اعلمُ بالضرورة التفرقة بين هذه الحالة وبين الحالة الإضافية المسماة بالعلم، فإن

---

(١) (وهكذا الصوت الشديد فإنَّا نحس الصدمة داخل الأذن إحساسًا شديدًا، ربما يُهلك بعضها ويُقتَل) ما ذكره الإمام يحيىٰ هنا هو ما يعرف في علم النفس بمفهوم «العتبة القصوىٰ» ويراد بها وصول المثير إلىٰ درجة لا يمكن للعضو الحاس أن يتحملها بسبب شدتها، وتعرض العضو الحاس لها يُصيبه بالأذىٰ والضرر. https://dictionary.apa.org/high-threshold

(٢) (وهكذا) في النسخة (أ)، (فهكذا) في (ب، ج). (٣) (والخرافة) في النسخة (ج).

نازعتم في ذلك كان نزاعًا في الضروريات، وإن ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالة الإضافية الحاصلة فينا بالنسبة إلىٰ المدرَك، تأثير المدرَك في الحواس، كان نزاعًا في العبارة، والنزاع في العبارات لا يليق بالمسالك العقلية.

**فثبت بما ذكرناه** أن حقيقة الإدراك مغايرة لحقيقة العلم.

**فإذا عرفت هذا** فلنخض الآن في تفاصيل الإدراك، وحقائق القول فيه ينكشف برسم مسائل خمس:

### ❁ المسألة الأولى: في الدلالة على إثبات المدرِكية لله تعالى:

**والمعتمد في إثباتها لذاته تعالىٰ مسالك أربعة:**

**المسلك الأول:** وعليه تعويل جماهير المعتزلة من أصحاب أبي هاشم:

**وتقريره:** هو أنه تعالىٰ حي لذاته، وكل حيٍّ لذاته فإنه يُدرِك المدرَك عند وجوده. فهاتان مقدمتان:

**فأما المقدمة الأولىٰ:** فهي ظاهرة، وقد قدمنا بيانها.

**وأما المقدمة الثانية:** فهي «أن الحيّية شاهدًا مقتضية للمُدرِكية، فهكذا الحيّية غائبًا يجب أن تكون مقتضية للمدركية».

**وإنما قلنا:** «إن الحيّية شاهدًا مقتضية للمدركية» فلأمرين:

**أحدهما:** أن العضو متىٰ كان من جملة الحي صح وقوع الإدراك به، ومتىٰ خرج عن جملة الحي بالقطع والشلل لم يصح وقوع الإدراك[1] فلما دار الإدراك علىٰ كونه حياً وجودًا وعدمًا، وجب أن يكون هو المقتضي لهذه المدركية.

**لا يقال:** لم لا يجوز أن يكون المقتضي للمدركية هو اتصال العضو بالحي، فلما أُبينَ تعذر الإدراك به.

(١) -( ومتىٰ خرج عن جملة الحي بالقطع والشلل لم يصح وقوع الإدراك) في النسخة (ب، ج).

**لأنَّا نقول**: هذا باطل بالشعر والظفر؛ فإنهما متصلان بالحي، ومع ذلك فإنه لا يمكن بهما الإدراك.

**وثانيهما**: هو أنه لما ثبت أن الحي السليم يجب أن يُدرِك المدرَك عند وجوده مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط، فنقول: هذا الوجوب لا يخلو ثبوته إما أن يكون لأمرٍ؛ أو لا لأمرٍ، ومحال أن يكون لا لأمرٍ، لأن الأحكام الثابتة لا يجوز تعليقها بالعدم الصرف، فبطل أن يقال: إن ثبوته كان لا لأمرٍ، وإن كان ثبوته لأمرٍ، فهو لا يخلو إما أن يكون لانتفاء الموانع أو الصحة الحاسة، أو لوجود المدرَك أو لأمرٍ آخر وراء هذه الأقسام الأربعة، وكلها باطلة:

**أما الأول**: وهو أن يكون ثبوته لانتفاء الموانع فهو باطل لأمرين:

أما أولًا: فلأن فقد الموانع لا تختص الحي دون الميت، فكان يلزم أن يكون الميت مدركًا للمدركات.

وأما ثانيًا: فلأن انتفاء الموانع أمور كثيرة، وليس تعليل المدركية ببعضها أولىٰ من تعليله بالباقي، فإما أن يعلل بكل واحدٍ منهما، وهو باطل، لأن العلل الكثيرة لا يضاف إليها معلول واحد، وإما أن لا يعلل بشيء منها، وهو المطلوب.

**وأما الثاني**: وهو أن يكون ثبوته معللًا بصحة الحاسة، **فهو باطل أيضًا لأمرين**:

**أما أولًا**: فلأن[1] صحة الحاسة أمرٌ عائد إلىٰ الأحاد، والمدركية أمرٌ راجع إلىٰ الجملة، والعائد إلىٰ الجملة يستحيل أن يكون معللًا بما يرجع إلىٰ الأحاد لأنه في حكم الغير للجملة.

**وأما ثانيًا**: فلأن المعنىٰ بصحة الحاسة هو ألا يكون بها آفة من عَمىً أو غيره، وهذا نفيٌ، والنفي لا يجوز أن يكون علة لصفةٍ ثبوتية، فبطل أن يؤثر في صحة الحاسة.

---

(١) (فلين) في النسخة (أ، ب).

**وأما الثالث**: وهو أن يكون ثبوته معللًا بوجود المدرك، فهو باطل أيضًا لأمرين:

أمـا أولًا: فلأن المدرَك قد يوجد في غير المـدرك، وما يوجد في غيره لم يُوجب له حالةً ولا حُكمًا.

وأما ثانيًا: فلأنه كان يلزم إذا أدركنا السواد والبياض دفعة واحدة أن يحصل علىٰ صفتين ضدين، لأن كل واحدٍ من السـواد والبياض يُوجِب صفةً مضادةً للأخرىٰ، وهذا باطل.

**وأمـا الرابع**[1]: وهـو أن يكون المقتضي لوجوب هـذه المدركية أمر آخر مغاير للحيّية، وصحة الحاسـة ووجود المدرك، وانتفاء الموانع فهذا باطل أيضًا، لأنه لو كان وجوب كون الواحد منَّا مدرَكًا معللًا بأمرٍ آخر غير هذه الأمور لجاز أن يكون الواحـد منَّا حاصـلًا علىٰ هذه الأمـور، ويكون بين يديه جبال شـامخة، وأصوات هائلة وهو لا يدركها بألا[2] يحصل ذلك الأمر أو يحصل ذلك الأمر، فيكون مدركًا للمـدركات مع عدم هذه الأمور، فلما علمنا اسـتحالة هـذا بالضرورة دل علىٰ أن المدركية لا يقف وجوب حصولها إلا علىٰ ما ذكرناه.

فـإذا بطلت هذه الأقسـام كلها لم يبقَ إلا أن المقتضـي للمدركية هو الحيّية، ثم لمـا كان الحي قد يكون مُدرِكًا وقد لا يكون مـدرِكًا؛ علمنا أن اقتضاء الحيّية لهذه المدرِكية موقوف علىٰ صحة الحاسـة، وارتفاع الموانع، ووجود المدرك وأدنىٰ ما يقف علىٰ الشـيء أن يكون شـرطًا فيه، فلهذا كانت هذه الأمور شـروطًا في اقتضاء الحيّية والمدركية.

**وإنما قلنا**: «إن الحيّية لما كانت مقتضية للمدركية شاهدًا، وجب أن تكون مقتضية لهـا غائبًا»، فلأن صفة الحيّية غير مختلفة في الشـاهد والغائب، فإذا وجب اقتضاؤها للمدركية شاهدًا وجب اقتضاؤها لها غائبًا، لأن ما يثبت للشيء يثبت لمثله بالضرورة.

---

(١) (الربع) في النسخة (ج).

(٢) (بأن لا) في النسخة (ب، ج).

**لا يقال**: الحيّية لا تكون مقتضية للمدركية في الشاهد إلا بشرط صحة الحاسة، وهذا الشرط في حق الله تعالىٰ محال. فوجب القضاء باستحالة المدركية في حقه تعالىٰ.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإن حاجتنا إلىٰ هذه الحواس إنما كان لأنَّا نحيا[1] بحياة، والله تعالىٰ حيٌ لذاته، فلا جرم كان مستغنيًا عن الحواس، كما أن الذي لأجله احتجنا إلىٰ الآلات في حصول أفعالنا منَّا هو كوننا قادرين بالقُدر، فكما وجب استغناء القادر لنفسه عن الآلات، فهكذا الحي لنفسه يجب أن يكون مستغنيًا عن الحواس.

فهذا ملخص ما يذكرونه في تقرير هذا المسلك.

**المسلك الثاني: ذكره الخوارزمي**: وحاصل ما قاله هو: أنَّا نعلم قطعًا بالضرورة أنَّا إذا علمنا في شيء أنه حي، فإنَّا نعلم بالضرورة أيضًا عند ذلك أنه متىٰ وصل إليه المدرك، فإنه لا بد وأن يدرَك، وإن لم يوجد شيء آخر، ومتىٰ علمنا أنه ليس بحي فإنَّا نعلم أنه يستحيل منه الإدراك، وإن وجد سائر الأشياء، وهذا يقتضي كون الحيّية علةً في المدركية، إذ لو لم تكن علةً في المدركية؛ لكان يلزم في الحي السليم إذا وصل إليه المدرك؛ ولم يوجد ما يقتضي كونه مدرَكًا، ألا يصير مدرِكًا له، وهذا يقدح في علمنا الضروري بأنَّا متىٰ علمنا حيًا سليمًا عن الموانع، علمناه مدرِكًا للمدرَك الواصل إليه.

**فإذا ثبت هذا فنقول**: لا شك أن هذه المدركية متوقفة علىٰ وجود المدرك، ثم لا يخلو إما أن يتوقف بعد ذلك علىٰ شرطٍ آخر، أو لا يتوقف.

فإن لم يتوقف علىٰ شرط آخر، كانت المدركية حاصلة لله تعالىٰ. وإن وقفت علىٰ شرط آخر، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الشرط هو الشرائط المعقولة فيما بينّا من سلامة الحواس، وعدم القرب القريب، والبعد البعيد، وارتفاع الحجب، وإما أن يكون شرطًا آخر وراء هذه الشرائط، والأول: باطل، لأن تلك الشرائط لا يعقل

---

(١) (أحيا) في النسخة (أ، ب، ج).

ثبوتها إلا في حق الأجسام، والله تعالىٰ ليس بجسم فيستحيل ثبوتها وتحققها في حقه، وما استحال ثبوته استحال كونه شرطًا لثبوت غيره، والثاني: باطل أيضًا، لأنَّا لو وقفنا صحة حصول الإدراك علىٰ شرط آخر سوىٰ هذه الشروط المعقولة، لزمنا الدخول في كل جهالةٍ، ولجاز أن يكون بين أيدينا فيل ونحن لا ندركه بأن يحصل فينا مانع عن إدراكه، ولجاز أن يكون في السماء ألف شمس ونحن لا ندرك إلا هذه بأن يحصل مانع عن إدراك ما عدا هذه الشمس وغير ذلك من الجهالات.

فثبت أن المقتضي لكون الباري مدرِكًا حاصل، والشرائط التي يمكن ثبوتها في حقه حاصلة، فيجب القضاء بكونه تعالىٰ مدرِكًا، فهذا منتهىٰ ما ذكره الخوارزمي في تقرير هذا المسلك.

**المسلك الثالث: اعتمده بعض الأذكياء، والمعتمد لهذا المسلك هو الغزالي من الأشعرية**[1]، وحاصل ما قاله:

هو أنَّا نعلم بالضرورة من حال العقلاء أن السامع المبصر عندهم أكمل حالًا ممن لا يكون سامعًا مبصرًا، وقد تقرر أن الواحد منَّا إذا لم يكن به آفة، فهو سامع مبصر عند وجود المسموع والمبصر، فلو كان الله تعالىٰ يستحيل منه السمع والبصر عند وجود كل المسموعات والمبصرات للزم أن يكون الواحد منَّا أكمل حالًا من الله تعالىٰ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، فوجب القطع بكونه تعالىٰ سامعًا مبصرًا.

**لا يقال**: فسروا لنا حقيقة الكمال والنقص، ومعناهما لننظر هل حصول المدركية يكون كمالًا في حقه تعالىٰ، وفقدها يكون نقصًا، أم لا يكون كذلك، لأن الخوض في كون الشيء كمالًا ونقصًا فرع علىٰ تصور حقيقة الكمال والنقص فأظهروا حقائقهما ليتم ما ذكرتم.

---

(١) (والمعتمد لهذا المسلك هو الغزالي من الأشعرية) مكتوبة في حاشية النسخ (أ، ب، ج) وقد أشار الناسخ (ب، ج) (كذا في الأم) إشارة منه أن هذه الجملة مكتوبة في هامش النسخة (أ) وهي النسخة الأم.

**لأنَّا نقول:** حقيقة الكمال والنقص[١] متصورة في العقل ومعلومة بالضرورة. فلا حاجة بنا إلىٰ إيراد شيء في الكشف عن حقائقهما.

**وبيانه:** أن العقلاء يعلمون ببداهة[٢] عقولهم أن العلم صفة كمال، وأن الجهل صفة نقص، ونعلم أيضًا بالضرورة أن السمع والبصر صفتا كمال، وأن العمىٰ[٣] والصمم صفتا نقصٍ، فلو لا أنهم يتصورون ماهية الكمال والنقص ويعلمونهما بالضرورة، وإلا لما جاز ذلك لأنَّا ما لم نعلم حقيقة الكمال والنقص بالضرورة، استحال منَّا أن نحكم بهما علىٰ شيءٍ بأنه كمال ونقص، فلما حكمنا علىٰ كون الجهل صفة نقصٍ، وأن العلم صفة كمالٍ، دل علىٰ أن حقائقهما معلومة بالضرورة، فلو لم يكن الباري تعالىٰ مدرِكًا للمدركات عند وجودها لكان منتقصًا، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال.

**المسلك الرابع: الاستدلال بالأدلة الشرعية علىٰ كونه تعالىٰ مدرِكًا:**

**وتقريره:** أنَّا نقول: قد ورد الشرع بوصفه تعالىٰ بكونه سامعًا مبصرًا رائيًا، وهذه الألفاظ حقيقةٌ في إفادة هذه الإدراكات، فيجب حملها عليها، وفي ذلك ما نريده من ثبوت كونه تعالىٰ مدركًا.

**وإنما قلنا:** «إن الشرع قد ورد بوصفه تعالىٰ بهذه الإدراكات»، فلقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٤٤][٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وغير ذلك من الآيات الدالة علىٰ وصفه تعالىٰ بكونه مُدرِكًا.

---

(١) –( فأظهروا حقائقهما ليتم ما ذكرتم. لأنَّا نقول: حقيقة الكمال والنقص) في النسخة (ب، ج).

(٢) (ببداية) في النسخة (أ، ب، ج). (٣) (العما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) –( وقوله تعالىٰ: قد نرىٰ تقلب وجهك في السماء) في النسخة (ب، ج).

**وإنمـا قلنـا**: «إن هذه الألفـاظ حقيقة في إفـادة هـذه الإدراكات، فيجب حملها عليهـا»، فلأن السـابق إلىٰ الفهم عند إطلاق قولنا: فُلانٌ سـامعٌ مبصـرٌ راءٍ[١] ليس إلا هـذه الإدراكات، وإذا كانـت حقيقـة هـذه الألفاظ هـو إفادة هـذه الإدراكات، وكان الإدراك ليس مسـتحيلًا علىٰ ذات الله تعالـىٰ، وجب حمل هذه الآيات علىٰ ظواهرها وحقائقها، ولم يجز صرف ظاهرها عن مجراه لغير موجب، ومتىٰ حملنا علىٰ حقائقهما وظواهرها، وجبت هذه الإدراكات لله تعالىٰ، وصح[٢] وصفه بكونه مدركا، وهذا هو المقصود.

فهذه المسالك كلها دالة علىٰ كونه تعالىٰ مدرِكًا للمدركات.

**نعم** هذه المسـألة يجوز الاستدلال عليها بالأدلة السـمعية لأن[٣] صحة السمع إنما تتوقف علىٰ الحكمة، والعلم بالحكمة لا يتوقف علىٰ العلم بهذه المسألة، بل إنما يتوقف علىٰ كونه تعالىٰ عالِمًا وغنيًا لا غير، فلهذا سوغنا الاستدلال علىٰ هذه المسألة بالأدلة الشرعية من الآيات وغيرها من مسالك السمع.

وقـد حكـىٰ قاضي القضـاة عبد الجبار في كتابـه «المغني» عن كثير من شـيوخ المعتزلة، الاسـتدلال علىٰ كونه تعالىٰ مدرِكًا بأنه تعالـىٰ لو لم يكن مدركًا[٤] لهذه الأمـور المدرَكة[٥]، لما صح منه أن يعلمها مفصلـة، ولم يصح منه أن يفعلها علىٰ وجه الإحكام، لأن[٦] ذلك كله لا يصح إلا بعد إدراكها، فلما قام الدليل علىٰ علمه تعالـىٰ بها مفصلة، وعلىٰ إيجادهـا من جهته علىٰ وجه الإحـكام، وجب أن يكون تعالىٰ مُدرِكًا. وهذا هو المطلوب.

(١) (رايٍ) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (فصح) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) -( بأنه تعالىٰ لو لم يكن مدركًا) في النسخة (ب، ج).
(٥) +( أنه لو لم يكن مدركًا لهذه الأمور المدرَكة) في النسخة (ج).
(٦) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

**وهذا فيه نظر من وجهين:**

**أمـا أولًا**: فلأن العلم بتفاصيلهـا، والعلم بإيجادها مُحكَمـةً يمكن حصوله من دون إدراكها، وبيان هذا أن الواحد منَّا يدرك الشيء فيعرف تفاصيله، ثم يغيب عن مشـاهدته ولا يدركه، ومع ذلك فإنه يعلم تفاصيلـه وإن غاب عنه، وهذا يدل علىٰ أن العلم بتفاصيله لا يفتقر إلىٰ إدراكه.

**وأما ثانيًا**: فإن إدراكها لا يمكن إلا بعد وجودها، والعلم المعتبر في إيجادها علىٰ وجه الإحكام لا بد وأن يكون سابقًا علىٰ وجودها، فإذًا العلم بتفاصيلها وإيجادها علـىٰ الإحـكام غيـر متوقف علـىٰ إدراكها، فبطـل ما قـرروه في هذا الاسـتدلال، والمعتمد ما ذكرناه في المسالك السالفة.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد ما يتعلق به الكعبي وسـائر البغداديين في نفي هذه المدركية، وإبطاله، وقد تمسكوا في نفيها بشُبهٍ خمسٍ:**

**الشـبهة الأولىٰ**: قولهـم: لو كان الله تعالىٰ مدرِكًا، لكان إدراكه لا يخلو حاله إما أن يكـون هو عيـن ذاته أو أمرًا زائدًا علىٰ ذاته، وباطـل أن يكون هو عين ذاته، لأن عيـن ذاتـه ثابته[1] في الأزل، وليـس مُدرِكًا في الأزل باتفاق، فبطـل أن يكون إدراكه هـو عين ذاته، وباطل أيضًـا أن يكون إدراكه أمرًا زائدًا علـىٰ ذاته، لأنه لا يخلو إما أن يكـون ثابتًـا في الأزل، أو يكون متجددًا فيما لا يـزال، ومحال أن يكون حاصلًا في الأزل، لأن[2] حصولـه يسـتدعي مُـدرَكًا، والمُدرَك يسـتحيل حصوله في الأزل فيسـتحيل أيضًا حصول الإدراك، ومحـال أيضًا أن يكون متجددًا فيما لايزال، لأنه يلـزم منه التغيّـر في ذاته، والتغير عليـه تعالىٰ محال، فإذا بطلت هذه الأقسـام كلها استحال كونه تعالىٰ مُدرِكًا.

**والجواب**: أنَّا قد بيَّنا بما سلف من الأدلة إنه تعالىٰ مدرِك.

---

(١) (ثابت) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ).

**قولــه**: «لو ثبت كونــه تعالىٰ مدرِكًا لــكان لا يخلو إدراكه إمــا أن يكون هو عين ذاته، أو أمرٌ زائد علىٰ ذاته».

**قلنا**: بل هو أمرٌ زائد علىٰ ذاته.

**قوله**: «إما أن يكون متجددًا أو غير متجدد».

**قلنا**: بل هو أمرٌ متجدد.

**قوله**: « يلزم منه التغيّر في ذاته».

**قلنــا**: ما تعنون بالتغيّر؟ أتريدون أنه تعالىٰ حصل علىٰ صفة المدركية بعد أن لم يكــن حاصــلًا عليها، فهذا هو نفس مذهبنا، فأي مانع منه، وإن أردتم أن ذاته تعالىٰ قد صارت علىٰ غير ما هي عليه، فهذا خطأ، لأن حصول صفةٍ للذات لم تكن عليها لا يــؤدي إلىٰ بطلان أصل الذات وفســاد حقيقتهــا، وإن أردتم معنىً آخر، فاذكروه لنتكلم عليه، فبطل ما قالوه.

**الشــبهة الثانية**: قالــوا: لو كان الله تعالىٰ مــدرِكًا لكان المقتضي لهــذه المدركية هــو كونــه تعالىٰ حيًا، إذ لا يعقــل لاقتضائها وجه إلا كونه تعالــىٰ حيًا، ثم اقتضاؤه لها لا يخلو إما أن يكون بشــرط الحاســة أو من غير شرط الحاسة، والأول: محال في حقــه تعالىٰ، فيجب اســتحالة المدركيــة، والثاني: محال أيضًــا، لأنه يقتضي ألا يتوقــف إدراكنا للمدركات علىٰ الحاســة لأن[1] الحيّية لا تختلف حالها في اقتضاء المدركية، ولما بطل القسمان استحال ثبوت المدركية في حقه تعالىٰ.

**والجواب**: أن هذا الإشــكال إنما يتوجه علىٰ أصحاب أبي هاشــم حيث قالوا: بإثبــات هذه الحيّية حالةً للجملة، وزعموا أنهــا متماثلةً في الذوات، فلا جرم توجه عليهم هذا الإشــكال، وقد أجابوا بأن الواحد منًّا إنما افتقر إلىٰ الحاســة لكونه حيًا بحياة، فأما القديم تعالىٰ فهو حيٌ لذاته، فلا يلزم افتقاره إلىٰ الحاسة.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

فأما من لا يثبت هذه الحالة فالسؤال غير متوجهٍ عليه، لأن[١] معنىٰ الحيّية في حقه تعالىٰ عند من لا يثبت هذه الحالة؛ هو أنه تعالىٰ ذات مخصوصة لا يستحيل عليها أن تقدر وتعلم، ومعنىٰ الحيّية في حق الواحد منّا هو اختصاص الجملة ببنيةٍ مخصوصة، فصارت في حقه تعالىٰ مغايرة للحيّية في حقنا، فإذا اقتضت ذاته وجوب هذه المدركية من غير حاسةٍ، لم يلزم ذلك في حقنا، لاختلاف حقيقة الحيّية في حقنا وفي حقه تعالىٰ.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: الطريق إلىٰ إثبات الصفة ليس إلا حكمها، وهذه المدركية لا حُكم يعقل لها، فلا يجوز إثباتها.

**وإنما قلنا**: «إنه لا حُكم لها»، فلأنه لا يعقل لكونه مدركًا حُكم إلا كونه طريقًا إلىٰ العلم بالمدرَك، والله تعالىٰ عالِم بالأشياء قبل وجودها، ومحيط بحقائقها، فلهذا لم يكن الإدراك طريقًا في حقه تعالىٰ إلىٰ العلم بها، فلو أثبتنا هذه المدركية في حقه تعالىٰ، لكان إثبات ما لا طريق إليه، وهذا محال.

**والجواب**: أنَّا نقول: أما ثبوتها في حق الواحد منَّا فهي معلومة بالضرورة، ويجدها الإنسان من نفسه، فلا يفتقر إلىٰ إثبات حكمٍ يكون طريقًا إليها، وأما ثبوتها في حق الله تعالىٰ فقد قررنا كيفية الاستدلال علىٰ إثباتها في حقه تعالىٰ بما قدمناه، فلا وجه لإعادته.

**الشبهة الرابعة**: لو كان تعالىٰ مدرِكًا للطعوم والروائح، لوجب أن يُسمىٰ شامًّا وذائقًا، ولو أدرك الألم واللذة لوجب أن يسمىٰ آلِمًا وملتذًا، فلما استحال وصفه تعالىٰ بهذه الأوصاف، دل علىٰ أنه تعالىٰ ليس بمدرِكٍ، وهذا هو المقصود.

**والجواب**: أن الشَّامّ والذائق ليس اسمًا لمن يدرك الطعم والرائحة فقط حتىٰ يلزم ما ذكرتموه، وإنما هو اسمٌ لمن يستعمل حاسة الشمّ والتذوق لإدراك الطعم والرائحة، والله تعالىٰ يستحيل عليه الحاسة فلا يوصف بذلك، وهكذا القول في الألم واللذة، فإن الآلِم والملتذ ليس اسمًا لمن يدرك الألم واللذة، وإنما هو اسم

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

لمن يدرك اللذة مع الشهوة لها، والألم مع النفرة، والشهوة والنفرة في حقه محال، فلهذا استحال وصفه بكونه آلِمًا وملتذًا.

**الشبهة الخامسة**: قولهم: لو كان الله تعالىٰ مدرِكًا، لكان ذا حسٍ، والحس علىٰ الله تعالىٰ محال، فيجب أن يكون الإدراك عليه محال.

**والجواب**: ما تعنون بالحس؟ فإن أردتم به هذه الإدراكات، فهذا هو مذهبنا، فمن أين يلزم منه محال؟ وإن أردتم بالحس هو أن يكون تعالىٰ مدرِكًا بألةٍ، فيكون جسمًا، والجسمية في حقه تعالىٰ محال، فهذا خطأ، لأنَّا لا نقول به، بل عندنا أنه تعالىٰ مُدرِك، ولكن إدراكه يكون بغير ألةٍ، فلا يلزم أن يكون جسمًا، وإن أردتم بالحس معنىً ثالثًا، فاذكروه حتىٰ نتكلم عليه، فاندفع ما قالوه، وصح أن الله تعالىٰ مدرِك للمدركات.

**المسألة الثانية: في بيان مفهوم هذه المدركية ومعقول حقيقتها:**

**اعلم** أنَّا قد قررنا أن هذه المدركية هي أمرٌ زائد علىٰ ذاته تعالىٰ مغايرة[1] لكونه تعالىٰ عالِمًا، فالخلاف في إثباتها إنما يتحقق مع من أنكرها من البغداديين، وقد سبق الكلام عليهم في إثباتها، فأما المثبتون لها فالخلاف بينهم واقع في أمرين:

**أحدهما**: أن هذه المدركية هل هي معللة بمعنىً هو الإدراك أم لا؟ فالذي ذهب إليه الشيخان أبو هاشم وأبو الحسين وغيرهما من جماهير المعتزلة هو أن هذه المدركية ليست معللة بمعنىً هو الإدراك، وإنما المؤثر فيها هو كونه تعالىٰ حيًا، بشرط وجود المدرَك شاهدًا وغائبًا، والذي ذهب إليه الشيخان أبو علي الجبائي وأبو القاسم الكعبي وجمهور الأشعرية أنها معللة بالمعنىٰ شاهدًا[2].

(١) (مغاير) في النسخة (ب، ج).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (الذي يغمض عينيه حيّ لا آفة به، والمدرك موجود ولا يدركه، فلو كان المؤثر في المدرك هو كونه حيًا لا آفة به، للزم أن يدرك عن غمض عينيه لوجود الحياة والمدرَك وعدم الآفة، والله اعلم) في النسخة (ب).

**وثانيهما**: أن هذه المدركية هل هي صفةٌ أو حُكم؟ فذهب الشيخ بو هاشم وقاضي القضاة وغيرهما من البصريين إلىٰ أنها حالة زائدة، وليست حُكمًا، وذهب الخوارزمي إلىٰ أنها حُكمٌ وليست حالة، فالخلاف في المدركية لا يتحقق إلا في هذين الأمرين.

**والذي نختاره في المقام الأول**: أنها ليست معللة بمعنىٰ كما تزعمه الأشعرية.

**والذي نختاره في المقام الثاني**: أنها حُكم إضافي كما يقوله الخوارزمي، ولم أتحقق مذهب أبي الحسين في هذا المقام، والأشبه علىٰ مذهبه الحاقها بحقيقة الحُكم دون حقيقة الصفة، ولنوضح الكلام في كلا المقامين بعون الله ولطفه.

**المقام الأول: في بطلان المعنىٰ: والمعتمد في بطلانه مسالك:**

**المسلك الأول**: وعليه تعويل المعتزلة، وحاصل ما قالوه: هو أن هذه المدركية صفة واجبة الحصول عند وجود الشروط المذكورة، وممتنعة الحصول عند عدمها، أو عدم بعضها، ومتىٰ كان الأمر هكذا؟ استحال تعليلها بالمعنىٰ.

**وإنما قلنا**: «إنها واجبة الحصول عند وجود هذه الشرائط». فلأنَّا نعلم بالضرورة أن الواحد منَّا إذا شَخَصَ بطرفه إلىٰ السماء، وحاسته صحيحة، ولم يكن ثم مانع، ولا حائل عن رؤية الشمس، فإنه يستحيل ألا يراها، ونعلم أيضًا بالضرورة أنه لو كان مطبقًا عليه في تَنوُر، فإنه يستحيل ألا يُدرِك حرارتها من غير مانع ولا حائل، وهكذا القول: في جميع المدركات، فإنَّا نعلم بالضرورة وجوب إدراكها عند وجود هذه الأمور لا محالة.

**وإنما قلنا**: «إنه متىٰ كان الأمر هكذا استحال تعليلها بالمعنىٰ» فلأمرين:

**أما أولًا: فالدوران في العقل**، وذلك لأن[١] العقلاء متىٰ علموا تكامل هذه الشروط، علموا وجوب حصول هذه المدركية، وإن لم يعلموا[٢] شيئًا آخر، ومتىٰ علموا عدم

---

(١) (لين) في النسخة (أ). (٢) (يعلمو) في النسخة (ب).

هذه الشروط أو عدم واحدٍ منها، علموا امتناع هذه المدركية، ولو علموا سائر الأشياء فلما دار حصول هذه المدركية علىٰ هذه الأمور في العقل وجودًا وعدمًا وجب القطع ببطلان هذا المعنىٰ، لأنَّا لو جوّزنا حصول هذا المعنىٰ لكان فيه[1] إبطال لما علمناه ضرورة من وجوب حصول هذه المدركية عند حصول هذه الأمور.

**وأما ثانيًا: فالدوران الوجودي**: قال الشيخ أبو الحسين: كل أمرٍ وجد عند وجود أمرٍ وانتفىٰ عند انتفاءه علىٰ طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، وليس إلىٰ تعليقه بغيره طريق، فإن العقلاء يضطرون إلىٰ العلم بأن ذلك الأمر الذي حصل مع الدَّور هو العلة، وأن تعليقه به واجب، ويقطعون به لا محالة.

**المسلك الثاني: ذكره الشيخ أبو هاشم، وتقريره:**

هو أن الإدراك لو كان معنىٰ، لكان لا يمتنع وجوده في غير الواحد منَّا بالمعدوم، فيكون مدرِكًا له، لأن المحل محتمل للإدراك وإن كان المدرك معدومًا، لأن من حق الإدراك أن يتعلق بالشيء علىٰ ما هو عليه في نفسه، وذلك يحصل في حال عدمه كحصوله في حال وجوده، فيلزم أن يكون مُدرِكًا للمعدوم، وهذا محال.

**وقد قرر الشيخ أبو الحسين هذا الكلام علىٰ وجهٍ آخر، فقال**: لو كان الواحد منَّا مدرِكًا بإدراكات موجودة فيه، لجرت مجرىٰ العلم في عموم تعلقها، فحينئذ يلزم صحة إدراك المعدوم رؤيةً وسماعًا، ويلزم رؤية الطعوم والروائح والعلوم، وهذا مما يُعلم استحالته بالضرورة، فبطل أن يقال: إن الواحد منَّا مدرِك بإدراك.

**المسلك الثالث: ذكره الشيخ أبو الحسين، وحاصل ما ذكره في نفي كون الإدراك معنىً:**

هو أن هذا الإدراك ليس معلومًا بنفسه ولا طريق إليه، وما ليس معلومًا بنفسه ولا طريق إليه وجب نفيه.

---

(١) -(فيه) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إنه ليس معلومًا بنفسه»، فلأنه لو كان معلومًا بنفسه لما وقع فيه خلاف كسائر الأمور الموجودة من النفس.

**وإنما قلنا**: «إنه لا طريق إليه أيضًا»، فلأن الذي يمكن أن يكون طريقًا إلىٰ ثبوت الإدراك ليس إلا أن يقال: إنه موجب لكونه مدركًا، وهذا فاسد، لأن هذه المدركية إنما تكون دلالة علىٰ كون الإدراك معنىٰ إذا كانت حاصلة علىٰ سبيل الجواز، فأما إذا كانت حاصلة علىٰ سبيل الوجوب فلا، وقد تقرر أن هذه المدركية واجبة[١] كما سنوضحه من بعد إن شاء الله تعالىٰ.

**فثبت** أن هذا الإدراك لا طريق إليه.

**وإنما قلنا**: «إن ما[٢] لا طريق إليه وجب نفيه»، فلأنَّا لو جوّزنا ذلك لأدىٰ إلىٰ كل جهالة، وإلىٰ فساد العلوم الضرورية والنظرية، وهذا باطل، فبطل أن يكون الإدراك معنىٰ.

**المسلك الرابع**: لو كان الواحد منَّا رائيًا بإدراك يحصل في عينه، لجاز أن يفعله فاعله في عين الأعمىٰ[٣]، أو في عين الصحيح مع السواتر الكثيفة، فكان يلزم أن يكون الأعمىٰ رائيًا، وأن يكون الصحيح رائيًا مع السواتر الكثيفة، وهذا معلوم الفساد بالضرورة، فبطل أن يكون الواحد منَّا مدركًا بإدراك.

**المسلك الخامس**: لو كان الإدراك معنىٰ كما زعموه، لوجب أن يكون لكل مدرِك إدراك يتعلق به كسائر الأمور المتعلقة من الإرادة والعلم وغيرهما، إذ لا يجوز في الإدراك الواحد أن يتعلق بمتعلقين، وإذا كان الأمر هكذا لجاز أن يخلق فينا إدراك البقة علىٰ ظهر الفيل، ولا يخلق فينا إدراك الفيل، فنرىٰ البقة ولا نرىٰ الفيل، إذ لا تعلق بين الإدراكين، فيجوز انفصال أحدهما عن الآخر، فيلزم ما ذكرناه، وفساده معلوم بالضرورة.

---

(١) كتب الناسخ في الهامش (هذا من المسالك الفاسدة) في النسخة (ج).

(٢) (انما) في النسخة (ب، ج). (٣) (الاعما) في النسخة (أ).

فهـذه جملـة ما عـوّل عليـه المعتزلـة في نفـي كـون الإدراك معنىً كمـا تزعمه الأشعرية.

**وتمـام تقريـر هذه الدلالـة بإيراد مـا يعتمـدون في إثبـات الإدراك وإبطاله، وقد تمسكوا بشُبهٍ ثلاث:**

**الشـبهة الأولىٰ**: قولهـم: إن هذه المدركيـة صفة جائزة فيجـب أن تكون معللة بالمعنىٰ.

**وإنمـا قلنـا**: «إن هذه المدركية صفـةٌ جائزة»، فلأنها لو لـم تكـن جائزة، لكانت واجبة، وباطـل أن تكون واجبة، لأنها لو كانت واجبة، لكان وجوبها للذات، فكان يلـزم أن تكون ثابتة في الأزل، وهذا محـال، فبطل أن تكون واجبة، وإذا بطل كونها واجبةً، ثبت جوازها.

**وإنما قلنا**: «إن كل جائز يجب تعليله بالمعنىٰ»، فلأن المدركية يستحيل تعليقها بالفاعـل، وإذا بطل تعليقها بالفاعل، ثبت أنها معللـة بمعنىٰ هو الإدراك، وهذا هو المطلوب.

**والجواب**: أن ما ذكروه ها هنا مبني علىٰ أن المدركية حاصلة علىٰ سبيل الجواز، وهذا خطأ، فإنَّا سنقرر أنها حاصلة علىٰ سبيل الوجوب، فلا يجوز تعليلها بالمعاني لأن كل ما كان واجبًا، فوجوبه مسـتند إلىٰ ذاته، وإذا كان وجوبه مستندًا[1] إلىٰ ذاته كان مسـتغنيًا بذاته عـن غيره، فيبطل تعليل الصفات الواجبة بالمعاني، وسـيأتي لها مزيد تفصيل عند الكلام في إضافة هذه الصفات إلىٰ ذاته تعالىٰ.

**الشبهة الثانية**: قولهم: قد ثبتت هذه المدركية فلا بد لها من مؤثر، ثم المؤثر فيها لا يخلـو حاله إما أن يكـون هو الذات أو غيرها، ومحال أن يكـون المؤثر فيها هو الذات، لأنه يلزم أن تكون حاصلة فيما لا أول له، وهذا باطل، فبطل إسـنادها إلىٰ

(١) (مسندا) في النسخة (ج).

الـذات، ومحال أن يكون المؤثر فيها أمرًا خارجًا عن الذات لأن الذي يعقل مؤثرًا خارجًا عـن الذات ليـس إلا الفاعل أو العلة، والمدركية ليسـت[1] مـن متعلقات الفاعـل، فبطل إسـنادها إلىٰ الفاعل، فإذا بطلت هذه الأقسـام لـم يبقَ إلا أن يكون المؤثر فيها هو المعنىٰ الذي هو الإدراك، وفي هذا ما نريده.

**والجواب**: أن هذه قسـمةٌ غير منحصرةٍ، لأنها لم تشـتمل علىٰ مذهب الخصم، فكانـت باطلـة، لأن[2] الخصـم يقـول: إن حصول هـذه المدركية هو علىٰ سـبيل الوجوب، وهي معللة بالاقتضاء عن كون الحي حيًا، وهذه القسمة لم تكن مشتملة علىٰ إبطال هذا الوجه، فوجب القطع ببطلانها.

**الشـبهة الثالثة**: قولهم: المريدية معللة بمعنىٰ، فيجب أن تكون المدركية معللة بمعنىٰ أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إن المريدية معللة بالمعنىٰ»، فللدليل وموافقة الخصم علىٰ ذلك.

**وإنمـا قلنـا**: «إن المدركية يجب تعليلها بالمعنىٰ»، فلأن الصفتين متىٰ اسـتُحقا علىٰ حدٍ واحدٍ[3]، وجب أن يكون المؤثر فيهما من باب واحدٍ، فإذا كانت المريدية معللة بالمعنىٰ فهكذا المدركية.

**والجـواب**: أن المريدية إنما دلت علىٰ الإرادة لكونها حاصةً علىٰ وجه الجواز، **فنقـول**: ليـس يخلو حال هـذه المدركية إمـا أن تكون واجبة أو جائـزة، فإن كانت واجبـةً حصل الفرق بينها وبين المريدية، وإن كانت جائزة فهي دالة علىٰ الإدراك، فمـن حقكـم أن تقيموا دلالةً علىٰ كون المدركية جائزة، ليتم قياسـكم، فأما مجرد الحمـل لإحـدىٰ الصفتين علىٰ الأخرىٰ مـن غير تعرضٍ لذكـر الجامع فهو خطأ، وهـذا القياس المسـمىٰ بقياس الطرد، وهـم يعتمدونه في كثير من مسـائلهم، وقد ذكرناه في أول الكتاب وعددناه من المسالك الفاسدة، وأبطلناه.

---

(١) (ليس) في النسخة (أ، ب)، -(ليست) في (ج). (٢) (لين) في النسخة (أ، ب).

(٣) -(واحد) في النسخة (ج).

فهـذا أقـوىٰ[1] ما يعتمده الأشـعرية في إثبـات الإدراك، ولهم شُـبهٌ كثيرة أغفلنا ذكرها لرّكتها وهوانها، فهذا هو الكلام فيما يتعلق بهذا المقام.

**المقام الثاني: في أن المدركية هل هي من قبيل الأحكام أو من قبيل الأحوال:**

**اعلـم** أن الخـلاف في كـون المدركية من قبيـل الأحوال أو من قبيل الأحكام سـهلٌ يسـير، لأن[2] الحكم والصفة حقائقها متقاربة، وهي أمور اصطلاحية، فإنهما متفقان في أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه، بل هما من الأمور الإضافية المستندة إلىٰ الذوات.

**والمختـار عندنـا في هـذه المدركيـة** أنهـا بحقيقـة الأحـكام أشـبه -كمـا قاله الخوارزمي- لأنه يسـتحيل العلم بها إلا بواسطة المدرِك والمدرَك، وهذا هو نفس حقيقـة الحُكم، فلهذا قلنا: بأنها إلىٰ الحقيقة أقرب، فهذا تمام القول في مفهوم هذه المدركية وبيان حقيقتها.

**❁ المسألة الثالثة: في كيفية حصول هذه المدركية:**

**فمذهبنـا وهو قول جمهـور المعتزلـة:** أن المدرِك مهما كان صحيح الحاسـة، والمـدرَك موجـود، وكانـت الموانع كلهـا مرتفعة، فإنـه يجب أن يكون مـدرَكًا، ويستحيل خلافه.

**وزعمت الأشـعرية:** أن هـذه متىٰ حصلت وتكاملت فإن حصـول الإدراك غير واجب، بل يكون جائزًا، وإلىٰ هذا ذهب أبو الهذيل من المعتزلة.

ولنا في تقرير الاستدلال علىٰ وجوب الإدراك عند حصول هذه الأمور وتكاملها مقامان، فتارةً تدعىٰ الضرورة، وتارة تدعىٰ الاستدلال:

**المقام الأول: دعوىٰ الضرورة:**

وهي طريقة أبي الحسين وأصحابه، ثم هم يقررونها علىٰ وجهين: فتارة يقولون: إن العلـم بوجوب حصول هذه المدركية عند وجود هذه الأمور ضروري، والعلم

---

(١) (أقو) في النسخة (ب)، (أقوا) في (ج). (٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

بكونـه ضروريًـا يكون ضروريًـا أيضًا، وتـارة يقولـون: العلم بوجـوب حصولها ضـروري، والعلم بكونه ضروريًا نظـري، ونحن نقرر الـكلام في الوجهين جميعًا بمشيئة الله تعالىٰ:

**أمـا الوجه الأول**: وهو بيان أن العلم بوجوب حصول هذه المدركية عند وجود هذه الأمور هو علم ضروري، وأن العلم بكونه ضروريًا هو ضروري، فحاصل كلام أبي الحسين أن كل عاقلٍ خبر الأمور وسبرها[١]، وتكرر عليه إدراك المدركات مرة بعد مرة، فإنه لا يشك إذاً باشر بباطن كفه أو بجسده نارًا مؤججة، أو حديدًا محمي في استحالة كونه غير مدرِك لحـرارة النار والحديد المحمـي، وأن من المحال أن يطبـق علىٰ الحي السـليم في تنور مسـجور، ثم لا يـدرك حرارة النـار، وأن تُفصل أعضـاؤه وتقطـع أوصالـه وهو لا يحـس بألم، وأن أهـل إقليم عظيم يشـخصون بأبصارهم إلىٰ السماء فلا يرون قرص الشمس من غير حائل عنها، وأن يُقبِل نحونا جيش عظيم، وترتفع أصواتهم ثم يسـتقبلونا فلا نراهم، ولا نسـمع أصواتهم وغير ذلك من الأمور التي يعلم استحالتها كل عاقلٍ بالضرورة.

**ثـم إنه أورد علىٰ نفسـه عقيب ما ذكره** من هذه الأمـور الجلية صورًا من الأمور العاديـة مثـل الإحراق عقيب ملاقـاة النار، وحصول الشـبع والـري عقيب الأكل للأشـياء الطيبة، وشـرب الماء[٢] البارد، ووجود النبت عنـد إلقاء البذر في الأرض الجيدة، وعُلوق الولد عند إلقاء النطفة في الرحم.

**وأجاب عن هذه الأمور بوجهين:**

**أمـا أحدهما**: الاعـتراف[٣] بوجوب حصول هذه الأمور عقيـب ما ذكرناه، ولم يلـزم في حق الولد، وذكر في الفـرق بأنه ليس العلم بوجوب حصول هذه الأمور في الظهور كالعلم بحصول الولد عند إلقاء النطفة في الرحم.

---

(١) السبر: التجربة، وسبر ما عنده أي جربه. العين، الفراهيدي، (٢/ ٦٢)، لسان العرب، (٤/ ٣٤٠)

(٢) (والشرب للماء) في النسخة (ب، ج). (٣) (فالاعتراف) في النسخة (ب، ج).

**وثانيهما**: أن هذه الأمور التي ذكروها والصور التي قرروها تجري مجرىٰ شُبَه السوفسطائية في كونها غير قادحة في العلم الضروري الحاصل لنا بوجوب الإدراك عند وجود هذه الشرائط، فإنه لو قيل لعاقل منَّا لعل هذا الجبل[١] صغير وإن كنا نشاهده كبيرًا، ولعل هذه الأشياء المشاهدة تذوب وتتعقد ولا حقيقة لها، فإنَّا لا نشك بسبب ما قالوه في الأمور المشاهدة، فهكذا ما ذكروه من هذه الصور، لا نشك لأجلها فيما علمناه ضرورة من وجوب الإدراك عند وجود هذه الشرائط.

فهذا زُبدة كلامهم في تقرير هذا الوجه.

**وأما الوجه الثاني**: وهو أن العلم بوجوب حصول الإدراك عند حصول هذه الأمور معلوم بالضرورة، لكن العلم بكونه ضروريًا هو علم نظري، فمحصول ما ذكره أبو الحسين بعد حذف الفضلات هو أن العقلاء متىٰ علموا أن حواسهم سليمة ثم استعملوها، فلم يروا فيلًا بحضرتهم، فإنهم يعلمون بالضرورة أنه غير موجود، وهذا العلم مستند إلىٰ أنهم لم يروه بعد إعمال حواسهم السليمة، ولا يصح هذا الاستناد إلا إذا ثبت أنه لو كان موجودًا لوجبت رؤيته، وما يتوقف عليه[٢] العلم الضروري فهو ضروري لا محالة، فإذًا العلم بأنه لو كان المرئي حاضرًا لوجبت رؤيته عند استجماع هذه الشرائط هو علم ضروري، وهذا هو المطلوب.

**فهذه مقدمات أربع لا بد من بيانها[٣]**:

**أما المقدمة الأولىٰ**: وهي أن العقلاء متىٰ أعملوا حواسهم السليمة فلم يروا فيلًا بحضرتهم، فإنهم يعلمون أنه غير موجود، وهي معلومة بالضرورة، فلا حاجة بنا إلىٰ تقريرها بالدلالة.

**وأما المقدمة الثانية**: وهو أن العلم بأنه غير موجود يستند إلىٰ العلم بأنهم لم يروه عند إعمال حواسهم، فالذي يدل علىٰ ذلك أن العقلاء يفزعون إلىٰ إعمال

(١) (الحبل) في النسخة (ب). (٢) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ثباتها) في النسخة (ب).

حواسهم ليعلموا أنه ليس بحضرتهم فيل، ويعلقون حصول معرفتهم بأنه ليس بحضرتهم فيل بأنهم لم يروه، فيقولون نقطع بأنه ليس بحضرتنا فيل، لأنَّا لم نره مع إعمال حواسنا وعدم المانع من رؤيته.

**وأما المقدمة الثالثة**: وهو أنه لا يصح هذا الاستناد إلا إذا ثبت أنه لو كان الفيل موجودًا لوجبت رؤيته، فالذي يدل علىٰ ذلك أن الأعمىٰ لما جوّز حصول المرئي وهو لا يراه، والبصير لما جوّز حضور الملائكة والجن وهو لا يراهم، فلا جرم لم يمكنه القطع بعدم رؤيتهم، فعلمنا أن هذا الاستناد لا يتم إلا مع القطع بأن المرئي لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، والعلم بهذا الوجوب هو أصل له، وهو متفرع عليه.

**وأما المقدمة الرابعة**: وهو أن ما[1] يتفرع عليه العلم الضروري فهو ضروري لا محالة، فالذي يدل عليه هو أن العلم بأن المرئي لو كان موجودًا لوجبت رؤيته، لو لم يكن العلم بهذا الوجوب ضروريًا بل كان نظريًا، لجاز تطرق الشبهة إليه لأن[2] من حق ما كان معلومًا بالنظر والاستدلال تطرّق الشبهة إليه، فلو قدّرنا تطرق الشبهة عليه لكان لا يخلو العلم الضروري المتفرع عليه وهو العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، إما أن يبقىٰ أو لا يبقىٰ، فإن بقىٰ قدح ذلك في كونه فرعًا، لأن[3] من حق الفرع ألا يبقىٰ مع فساد الأصل، وإن لم يبقَ قدح ذلك في كونه ضروريًا، لأن[4] من حق الضروري، ألا[5] يزول ولا يتغير، فإذا بطل كونه غير ضروري، ثبت أنه ضروري.

فهذا ملخص ما ذكره أبو الحسين في تقرير هذه الدلالة في هذا المقام الأول كما حققناه.

---

(١) (انما) في النسخة (ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ).
(٤) (لين) في النسخة (أ).
(٥) (أن لا) في النسخة (ج).

**المقام الثاني: دعوىٰ الاستدلال:**

**وهـي طريقـة أصحاب أبي هاشـم**، وحاصـل ما ذكـره قاضي القضـاة في كتابه «المغنـي» وابن متويـه[1] في «تذكرته» هو أن القول: بجـواز حصول المدركية عند وجود هذه الشرائط يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال، فهو محال، فالقول بجواز المدركية عند اجتماع الشرائط يكون محالًا.

**وإنما قلنا**: «إن القول بجواز حصول المدركية يؤدي إلىٰ المحال»، فلأن القول بكونها جائزة يرفع الثقة بالأمور المشاهدة، ويلحق البُصراء بالعُميان.

**وبيـان هذا** أنَّا لـو جوّزنا أن يكون المدرَك حاصلًا ولا نـراه، لجاز أن يكون بين أيدينا جبال شـامخة، وأصوات هائلة، وفيلـة كثيرة، ونحن لا ندركها مع وجودها، وارتفـاع الموانـع عن رؤيتهـا، ويلزم أن يكـون حال المبصر كحـال الأعمىٰ، فإن الأعمـىٰ لا يمكنه القطـع علىٰ أنه لا فيل بحضرته، وهكذا القول في البصير، فإنه لا يمكنـه أن يقطع علىٰ أنـه لا فيل بحضرته لجواز أن يكون ولا يراه، والجامع بينهما هـو أن كل واحد منهما يجوز أن يحصـل الفيل بحضرته وهو لا يراه[2] وهذا باطل بالضرورة، واستحالته معلومة لكل عاقل.

**فثبـت بمـا ذكرناه** أن القـول بجواز المدركيـة عند اجتماع هذه الشـرائط يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنمـا قلنـا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محـال»، فهذا ظاهر، لأنه لو كان صحيحًا لم يؤدِ إلىٰ محال، فهذا ما عوّل عليه أصحاب أبي هاشـم في الدلالة علىٰ كون المدركية واجبة الحصول عند اجتماع هذه الشرائط.

---

(١) أبو محمد الحُسـن بن أحمد بن متويه النجراني المتوفي سـنة ٤٦٨هـ وقيل ٤٦٩هـ - ١٠٧٦م وهو من الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، وهو من أصحاب القاضي عبد الجبار ومن تلاميذه النابهين، وكتاب القاضي عبـد الجبار المعروف باسـم «المجموع في المحيط بالتكليف» هو من جمـع ابن متويه. انظر ترجمته في كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متويه، تحقيق: د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، ص١٥.

(٢) -(والجامع بينهما هو أن كل واحد منهما يجوز أن يحصل الفيل بحضرته وهو لا يراه) في النسخة (ب، ج).

فهـذه[١] الأدلـة التي ذكرناها هـي المعتمدة عنـد المعتزلـة في وجوب حصول المدركيـة عنـد اجتمـاع هذه الشـرائط، وهـي قوية موصّلـة إلىٰ الغـرض لا غبار علىٰ دلالتها.

**نعم المختار عندنا ما ذكره الشيخ أبو الحسين في الوجه الثاني الذي حكيناه عنه،** وهـو أن العلم بحصول هذه المدركية عند وجود الشـرائط معلوم بالضرورة، وأن العلم بكونه ضروريًا معلوم بالنظر والاستدلال.

**وإنما قلنا:** «إنه معلوم بالضرورة»، فلما قررنا من الأدلة وأوضحناه بالأمثلة بما فيه مقنع.

**وإنما قلنـا:** «إن العلم بكونه ضروريًا هو أمر نظري» لأنه ربما يلتبس حالهُ علىٰ بعـض العقلاء، وعلىٰ هذا يحمل خلاف الشـيخ أبي الهذيل والأشـعرية، ولو كان ضروريًا لما وقع فيه نزاع.

فأما[٢] خوض أصحاب أبي هاشم في الاستدلال فليس لغموض المسألة، وإنما هو اعتضاد وتقوية واستظهار بالأدلة.

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها:**

**وهي خمسة:**

**السـؤال الأول:** قولهـم: هذه الأدلـة التي قررتموها بأسـرها منقوضـة بالأمور العاديـة، فإنَّـا نجـوّز أن يقلب الله الجبـال ذهبًـا، وأن تكون أحجـار الأرض كلها دُرًا وياقوتًـا، ونجـوّز أن يكون ماء البحر قد انقلب دمًا عبيطًا أو عسـلًا، وأن يكون الواحد منَّا إذا أطبق علىٰ عينه لحظةً فإنه يجوز أن يكون في السماء ألف شمسٍ غير هذه، وهكذا القول في سائر الأمور العادية التي يجوز خلافها، ومع ذلك فإنَّا نقطع بأنها ما حالت عن ما هي عليه، فهكذا القول في ما نحن فيه، فإنَّا نجوّز أن تكون بين

---

(١) (وهذه) في النسخة (ج).
(٢) (وأما) في النسخة (ج).

أيدينا جبال شامخة، وأصوات هائلة، وفيلة عظيمة ومع ذلك فإنَّا نقطع بأنها غير موجودة، فإذًا تجويزنا لهذه الأمور لا يمنعنا من القطع علىٰ كونها معدومة.

**فثبت بما ذكرناه** أن هذه الأدلة منقوضة بما حققناه.

**وجوابه**: أن هذا النقض الذي زعموه منحرف مقصود الدلالة، فإنَّا لا ننكر أن يكون ها هنا أمور يجوز حصول القدرة عليها من جهة الله[١] ويتحقق أنها ممكنة بالإضافة إلىٰ قدرته، ومع ذلك فإنَّا نقطع بأنها باقية علىٰ حالها، وأنها لم تتغير عما هي عليه، ولكن كلامنا في علمين: أحدهما: أصل للآخر، فإنَّا نمنع من حصول الفرع من دون أصله، وقد قدمنا فيما سبق أن العلم بعدم كون الفيل بحضرتنا مستندًا إلىٰ العلم بأنه لو كان حاضرًا بين أيدينا لوجبت رؤيته، فمتىٰ جوزتم أن يكون حاضرًا وأنتم لا ترونه؟ فحينئذٍ لا يمكنكم القطع بأنه غير حاضرٍ، لأن[٢] ما كان فرعًا لغيره ومستندًا إليه، فإنه لا يمكن حصوله من دون أصله، وإلا بطل كونه فرعًا ومتوقفًا عليه، فصار ما ذكروه من النقض كالمنحرف عن مقصود الدلالة، فلا يكون واردًا عليها، فاندفع ما قالوه.

**السؤال الثاني**: هب أنَّا سلمنا هذه النقوض غير واردةٍ علىٰ هذه الأدلة، ولكن[٣] نقول: إن العلم بعدم كون الفيل بحضرتنا ليس مستندًا إلىٰ العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، فما دليلكم عليه؟

**وبيانه**: أنَّا نقول: ليس يخلو حال ما جعلتموه أصلًا للعلم بأنه لا فيل بحضرتنا إما أن يكون هو عدم رؤيتنا للفيل أو العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، والأول: باطل، لأن عدم رؤيتنا للفيل لا يكون مؤثرًا وأصلًا في وجود العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، لأن العدم الصرف لا يكون مؤثرًا في وجود أمرٍ من الأمور،

(١) -(فإنَّا لا ننكر أن يكون ها هنا أمور يجوز حصول القدرة عليها من جهة الله) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ). (٣) (ولكنا) في النسخة (ج).

والثاني: باطل أيضًا، لأن علمنا بعدم الفيل بحضرتنا ليس موقوفًا علىٰ العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته ولا هو طريق إليه، بل نقول: الطريق إليه هو العلم بأنَّا نرىٰ الجهات فارغة عنه، ونرىٰ الضياء والنور حاصلين، فلو كان فيها فيل لما كان الأمر كذلك، فبهذا الطريق نعلم عدم الفيل بحضرتنا، لا بما ذكرتموه، فبطل أن يكون العلم بأنه لو كان الفيل حاضرًا لوجبت رؤيته أصلًا للعلم بأنه لا فيل بحضرتنا.

**وجوابه**: أنكم أخللتم بقسمٍ ثالث، فإنَّا نقول: إن العلم بعدم كون الفيل بحضرتنا يقف علىٰ أمرين: أحدهما: عدم الرؤية له، وثانيهما: العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، لكن أحدهما شرط، والآخر هو العلة، فالشرط هو عدم رؤيتنا للفيل بحضرتنا، والمؤثر هو العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، فالمؤثر هو مجموعهما كما ذكرناه.

**وإنما قلنا**: «إن العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته هو أحق بأن يكون هو المؤثر»، لأن العدم لا يكون مؤثرًا في وجود شيء كما حققناه، فلهذا كان أحق بأن يكون مؤثرًا.

**السؤال الثالث**: العلم بعدم حضور الفيل عنا أجلىٰ من العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، فكيف جعلتم العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته أصلًا له ومستندًا إليه؟ ومن حق ما يكون أصلًا للشيء أن يكون أجلىٰ منه، وأشد ظهورًا.

**وإنما قلنا**: «إنه أجلىٰ منه»، فهذا معلوم بالضرورة، فإن عدم الفيل بحضرتنا معلوم بالضرورة لا يقع فيه خلاف بين العقلاء إذا لم نره، وإنما النزاع إنما وقع في العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، فلهذا قلنا: بأنه أجلىٰ منه.

**وإنما قلنا**: «إن من حق ما كان أصلًا لشيءٍ أن يكون أجلىٰ منه»، فهذا ظاهر لا يحتاج إلىٰ كشف.

**وجوابه: من وجهين:**

**أما أولًا:** فلا نسلم أن أحدهما: جلي، والآخر: خفي، بل هما سيان في الجلاء، وكيف لا وقد ذكرنا من قبل أن العلم بأن المرئي لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته هو علم ضروري معلوم ببديهة العقل، وأنه في غاية الوضوح والجلاء.

**وأما ثانيًا:** فهب أنَّا سلمنا أنهما متفاوتان في الجلاء، وأن أحدهما أجلىٰ من الآخر، فالعلمان متىٰ كان أحدهما أصلًا للآخر، ومقتضيًا له من غير واسطة، جاز أن يكون الفرع سابقًا إلىٰ الفهم، كما نقول في المعلول مع العلة عند القائلين بهما.

**السؤال الرابع:** قولهم: لو كان العلم بأنه لا فيل بحضرتنا مستندًا إلىٰ العلم بأنه لو كان حاضرًا لوجبت رؤيته، لوجب ألا يحصل للضرير، لأنه فاقد له، ونحن نعلم أن الضرير يمكنه أن يعلم أنه لا فيل بحضرتنا، بأن يلمس بيده فلا يجد شيئًا بحضرته، فلو كان أصلًا له، لما كان حاصلًا للضرير كما زعمتموه.

**وجوابه:** أنَّا نقول: هذا لا يضرنا، فإن مقصودنا هو أن الضرير لا يمكنه القطع من حيث الرؤية بأنه لا فيل بحضرته، لما لم يحصل له العلم بأنه لو كان موجودًا بحضرته لوجب أن يراه، وهذا حاصل في حق الضرير، فإنه لا يمكنه من حيث الرؤية أن يقطع بأنه لا فيل بحضرته مع تجويزه أن يكون بحضرته وهو لا يراه، وهذا هو الذي نريده، ولسنا نمنع أن يحصل للضرير طريق آخر يعلم بها أنه لا فيل بحضرته نحو أنه يلمس[1] فلا يجد شيئًا، أو يخبره نبي[2] صادق أو يتواتر إليه الخبر بأنه لا فيل بحضرته، أو غير ذلك من طرق العلم، وإنما الغرض ما ذكرناه.

**السؤال الخامس:** قولهم: ما ألزمتمونا علىٰ القول بجواز كون المرئي حاضرًا ونحن لا نراه، فهو لازم لكم في صورتين من مذهبكم:

---

(١) (يلتمس) في النسخة (ب، ج). (٢) (أو يخبريبي) في النسخة (ب، ج).

**فالصورة الأولىٰ**: أن من الجائز علىٰ مذهبكم أن يسلب الله عنا صحة الحواس، فحينئذ لا نرىٰ الفيلة، وإن كانت موجودة بين أيدينا.

**والصورة الثانية**: أن من الجائز علىٰ مذهبكم في الشعاع أن يمنعه الله تعالىٰ عن اتصاله بالمرئي فلا يرىٰ الفيلة وإن كانت موجودة بحضرتنا.

**فثبت** أن ما ألزمتمونا علىٰ القول بجواز كون المرئي بحضرتنا ونحن لا نراه، فهو لازم لكم في هاتين الصورتين، فما أجبتم عنهما[١] فهو جوابنا.

**وجوابه**: أنَّا قد قررنا من قبل وجوب استناد العلم بأنه لا فيل بحضرتنا إلىٰ العلم بأنه لو كان موجودًا لوجبت رؤيته فلا وجه لتكريره.

**فأما المعارضة الأولىٰ**: فليست وِزانًا لمسألتنا، فإنَّا إنما نوجب حصول الإدراك للمدرِك متىٰ كان موجودًا، إذا كانت الحاسة صحيحة، فأما إذا كانت غير صحيحة، فليس كلامنا متناولًا له، فبطل ما توهموه.

**وأما[٢] المعارضة الثانية**: فمن يقول بالانطباع فهو غير لازم علىٰ مذهبه، فلا يلزمه الجواب عنه، ومن يقول بالشعاع فهو يعتذر عما ذكروه بأن يقول: إن الشعاع المنفصل عن الحدقة ينزل منزلة الألة في الإدراك، فلا يختص بمرئي دون مرئي، فإذا انفصل عن العين وجب أن يكون رائيًا كل ما تصح رؤيته، بخلاف الإدراك علىٰ زعمكم، فإنه جائز الحصول، ويختص كل إدراك بمدرك بعينه، فيجوز أن يفعله الله بمدرَكٍ دون مُدرَك، وحينئذ يلزم ما ذكرناه، فثبت أن ما أوردوه من المعارضة غير لازم، وتقرر ما ألزمناهم بحمد الله.

**فأما الأشعرية: فلهم في تقرير جواز المدركية شبهتان:**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: إنَّا نرىٰ الجسم الكبير من البعيد[٣] صغيرًا، كرؤيتنا

(١) (علينا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فأما) في النسخة (ج).
(٣) (البعد) في النسخة (أ، ب، ج).

لأجرام الكواكب، ورؤيتنا للجبال البعيدة، فلا يخلو إما إن نكون رائين لجميع أجزاء ذلك الشيء، أو لا نكون رائين لشيء من أجزائه، أو نكون رائين لبعض أجزائه دون بعض. **والأول**: يقتضي أنَّا نرىٰ الشيء علىٰ ما هو عليه من الكبر، وقد عرفنا بطلانه، **والثاني**: يقتضي ألا نراه أصلًا، **والثالث**: يقتضي أن نرىٰ بعض أجزائه دون بعض، ومن المعلوم بالضرورة أن الشرائط المذكورة كما أنها حاصلة بالنسبة إلىٰ الأجزاء المرئية، فهي حاصلة بالنسبة إلىٰ الأجزاء التي هي غير مرئية، ولما كان المرئي مستجمعًا للشرائط التي يجب أن يُدرك عليها من المقابلة وعدم الموانع، علمنا أن حصول الرؤية عند استجماع شرائطها ليس أمرًا واجبًا، وإنما هو أمرٌ جائز كما قلناه، وهذا هو المطلوب.

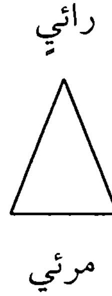
**والجواب**: عن هذه الشبهة أن ها[1] هنا أسبابًا تقتضي أن يُرىٰ الجسم الكبير صغيرًا، وهي متفرعة علىٰ اختلاف الناس في كيفية إدراكنا لما ندركه بحاسة البصر، وجملتها ثلاثة أسباب:

**السبب الأول: مذهب أهل الانطباع: وهو الذي عوّل عليه جمهور الفلاسفة**، وحاصل ما قالوه: إن الرؤية لا تحصل إلا لأجل انطباع صورة المرئي في الحدقة، وأنه يرتسم بين الناظر وبين المرئي شكل مخروط مُستدقة مما يلي الرائي، وواسعة [مما][2] يلي المرئي[3]، فكل ما كان المرئي أبعد، كان ذلك الشبح أدق وأصغر، ومتىٰ كان أصغر كانت الصورة المنطبعة فيه أصغر، فلأجل ذلك وجب أن تكون رؤيتنا للكبير من المكان البعيد صغيرًا، فهذا هو الوجه في ذلك، علىٰ قول أهل الانطباع.

---

(١) -(ها) في النسخة (ب، ج). (٢) -(مما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (مُستدقة مما يلي الرائي، وواسعه يلي المرئي) أي أن رأس المخروط تكون تجاه الرائي، وقاعدة المخروط ناحية الشيء المرئي.




هذه صورة المخروط[١]

**السبب الثاني: علىٰ قول أهل التأثير: وهو مذهب الشيخ أبي الحسين،** وتقرير ما قاله: هو أن صورة المرئي مؤثر في الهواء[٢] الحاصل بين الرائي والمرئي، ومحدث فيه، ثم تحصل تلك الصورة في نقطة الناظر بواسطة الهواء[٣]، فإذا كان المرئي علىٰ البعد المفرط فإنه يضعف تأثيره في الهواء[٤] ويتلاشىٰ ويضمحل، ولا يزال هذا التأثير يضعف مع كثرة البعد حتىٰ ينقطع ويبطل، ومثله بمن يرمي حجرًا في ماء، فإن الماء يتحرك ويضطرب ولا يزال يضعف ويتلاشىٰ[٥] حتىٰ يبطل، وكل ما كان التحريك أقوىٰ، طال زمان الحركة، وكل ما كان أضعف كان زمانه أقرب، وهكذا الحال في مسألتنا، فإنه إذا عظم الجسم قوىٰ تأثيره في الهواء[٦] الحاصل بين الرائي والمرئي، وإذا كان الجسم صغيرًا فإنه يضعف تأثيره في الهواء[٧].

فهذه زُبدة ما قاله أبو الحسين في العلة في رؤيتنا للكبير صغيرًا مع البُعد.

**السبب الثالث: مذهب أهل الشعاع:** وتحقيق[٨] ما قالوه: هو أن الشعاع عندهم شكله علىٰ هيئة[٩] الصَنوبرة، ومعنىٰ هذا أن مستدقه يلي المرئي وأوسعه مما يلي

---

(١) أضاف الناسخ هذه الرسمة في هامش النسخة (ب، ج).

(٢) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (الهوىٰ) في النسخة (ب).

(٥) (ويتلاشا) في النسخة (ب، ج).

(٦) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٧) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٨) (تحقيق) في النسخة (ب، ج).

(٩) (هية) في النسخة (أ).

الرائـي، فإذا كان المرئي بعيدًا، كانت زاوية الشـعاع أدق، ولا تزال الزاوية[١] تزداد دقة مع كثرة البُعد، فلهذا رأينا الكبير صغيرًا.

فهذه هي الأسباب الموجبة لرؤيتنا الكبير صغيرًا مع البعد، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن البعد المفرط مانع من الرؤية، وتقرر أن المدركية واجبة الحصول إلا عند مانع.

**الشـبهة الثانيـة**: قولهـم: لو كانـت المدركية واجبـة الحصول عنـد وجود هذه الشـرائط كمـا زعمتم لوجب رؤيـة الجوهر الفـرد، وهذا محال فيجـب أن يكون حصول المدركية عقيب تلك الشرائط محالًا أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إن المدركية لو كانت واجبة الحصول لوجب رؤية الجوهر الفرد»، فـلأن المدرَك موجـود، والشـرائط حاصلة، والموانـع مرتفعة عن رؤيـة الجوهر الفـرد، فلـو كانت واجبـة الحصول عند وجود هـذه الأمور، لوجبـت رؤيته، فلما تعذرت رؤيته في حقنا دل علىٰ أن حصول المدركية ليس أمرًا واجبًا، وإنما هو أمرٌ جائز كما نقوله.

**وإنما قلنا**: «إن إدراك الجوهر الفرد محال»، فهذا معلوم بالضرورة.

**فثبـت بما قلنـاه**: أن حصـول المدركية عقيب هـذه الأمور أمرٌ جائـز وهذا هو المقصود.

**والجواب**: عن هذه الشـبهة يجـري علىٰ حد الجواب عن الشـبهة الأولىٰ، فإنَّا إنمـا نوجـب حصول المدركية عنـد ارتفاع الموانع، ولا شـك أن الصغر مانع عن الرؤيـة، ولهـذا لم نرَ الجوهر الفرد، والسـبب في كون الصغر المفـرط منعًا يجري علـىٰ حد مـا ذكرناه من المذاهب الثلاثة في رؤية الكبيـر صغيرًا من البُعد، فبطل ما توهموه، وصح أن المدركية واجبة الحصول عند وجود هذه الشرائط، كما ذكرناه

---

(١) (الزِّوِية) في النسخة (ب، ج).

من قبل، وسيأتي لهذا الكلام مزيد[١] تقرير؛ عند الكلام في استحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ بدليل المقابلة ودليل الموانع بمشيئة الله تعالىٰ.

### المسألة الرابعة: في ذكر شرائط المدركية:

**اعلم أن المدركية في الشاهد مشروطة بشرائط، ونحن نذكرها واحدةً واحدةً، ونبين وجه الخلاف فيها، وجملتها شرائط خمس:**

**الشريطة الأولىٰ**[٢]: اتفقت المعتزلة علىٰ أن المقابلة أو ما في حكمها شرط في صحة الرؤية للرائي بالحاسة، ويريدون بقولهم: أو ما في حُكم المقابلة ما يشاهده الإنسان من الصور في الأشياء الصقيلة كالمرآة والسيف، فإن هذه الصور في حكم المقابلة وإن لم تكن مقابلةً حقيقةً، وقالوا: إن الواحد منَّا يعلم بالضرورة أنه لا يرىٰ إلا ما كان مقابلًا أو في حكم المقابل، وإذا كان هذا من الأمور الضرورية فلا حاجة إلىٰ إيراد الدلالة عليه.

**الشريطة الثانية**: ذهب الشيخ أبو الحسين إلىٰ أن الشرط في صحة الرؤية أن يكون المرئي مؤثر في حاسة الرائي، وحاصل مذهبه القول بتأثير المرئي في نقطة الناظر.

**وتقرير ما قالوه**: هو أن تحصل صورة المرئي في الهواء[٣]، ثم يحصل الهواء[٤] مع تلك الصورة في نقطة الناظر، فالرؤية عنده متوقفة علىٰ هذا التأثير.

**واعلم** أن مذهب أبي الحسين يخالف القائلين بالانطباع من الفلاسفة وغيرهم، فإنه يشترط تأثير المدرك في الحاسة -كما حكيناه عنه- ولا يقول بانطباع المدرَك في الحاسة كما زعموه، بل الرؤية عنده مقصورة علىٰ هذا التأثير.

**الشريطة الثالثة**: زعم جمهور الفلاسفة القائلين بالانطباع أن الرؤية لا تحصل إلا بشرط أن تنطبع صورة المرئي في نقطة الناظر، وهذا خطأ لأمرين:

**أما أولًا**: فلأن الرؤية لو كانت متوقفة علىٰ الانطباع لكان يلزم أن تكون السماء

---

(١) -(مزيد) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الاولا) في النسخة (ج).

(٣) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

والأرض والجبال منطبعة في نقطة عين العصفور عند رؤيته لها، وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

**وأما ثانيًا**: فلأنَّا لو فرضنا أن نقطة عين الناظر متلونة بلون السواد، وفرضنا الصورة المنطبعة متلونة بلون البياض، فلو كانت[1] الصورة منطبعة في النقطة، لزم أن تكون النقطة متلونة بالسواد والبياض، وهذا محال بالضرورة، فبطل القول بالانطباع.

**الشريطة الرابعة**: ذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه إلىٰ أن صحة الرؤية مشروطة بخروج الشعاع من نقطة الناظر وانفصاله عنها، فإذا لم يكن منفصلًا، فإنه يتعذر الإبصار به، ولهذا تعذر علىٰ الرائي إدراك الميل في عينه لما لم يكن الشعاع خارجًا منفصلًا، وهذا هو قول: أبي علي.

**ثم اختلفا**: فذهب أبو هاشم: إلىٰ أن اتصال الشعاع بالمرئي ليس بشرط في صحة الرؤية، وإنما الغرض أن يحصل الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئي ولا يعتبر اتصاله. وذهب أبو علي: إلىٰ أن اتصال الشعاع بالمرئي شرط في صحة الرؤية.

**الشريطة الخامسة**: حصول الضياء المتوسط بين الرائي والمرئي، ولهذا فإن الواحد منَّا يتعذر عليه الإدراك في ظلمة الليل لما لم يكن الضياء موجودًا، وشرطه أن يكون مختصًا بالمرئي دون الرائي، ولهذا فإن الواحد منَّا وإن كان في موضع مظلمٍ يرىٰ من كان في موضع نيّر؛ ولا ينعكس الأمر، فلا يرىٰ من كان في موضع نيّر من يكون في موضع مظلم، فعلمنا أن الشرط في حصول الضياء أن يكون مختصًا بالمرئي دون الرائي.

**وقد زعم بعض الفلاسفة** أظنه جالينوس أن النور الحاصل بين الرائي والمرئي إنما هو خارج عن حدقة الناظر ومنفصل عنهما، لتصير آلة للإبصار، وهذا خطأ لأمرين:

---

(١) (كان) في النسخة (ب، ج).

**أما أولًا**: فلأنه لا يُعقل أن يكون النور الحاصل بين السماء والأرض منفصل عن حدقة العصفور، ويُعلم فساد هذا بالضرورة.

**وأما ثانيًا**: فكان يلزم أن يزداد النور عند اجتماع المبصرين الذين قويت أبصارهم، ومعلوم خلافه، فبطل ما قالوه.

فهذه الشرائط الخمس لا بد من وجودها في حق الرائي بالحاسة ليصح إدراكه بما يدرك.

**وزعمت الأشعرية** أن هذه الشرائط الخمس غير معتبرة في صحة الإدراك، بل تصح الرؤية من دون هذه الشرائط، وبنوا هذه المقالة علىٰ قولهم: إن الواحد منَّا إنما يدرك بإدراكٍ يخلقه الله في عينه، وإذا كان الأمر كما زعموه فلا حاجة إلىٰ هذه الشرائط، وقد دللنا علىٰ فساد القول بالإدراك فيما تقدم فلا نعيده.

**والمعتمد عندنا** في اعتبار هذه الشرائط في حق الرائي بالحاسة هو أنَّا نعلم بالضرورة أن الواحد منَّا لا يمكنه إدراك شيء إلا باعتباره هذه الشرائط، فيجب أن يكون شرطًا في الرؤية كما قلناه، فأما من لا يكون رائيًا بالحاسة كالقديم تعالىٰ، فإن هذه الأمور والشرائط غير معتبرة في حقه، وإنما المعتبر في حقه ليس إلا وجود المدرَك لا غير، فهذه زُبدة هذه المسألة.

### ۞ المسألة الخامسة: في أحكام المدركية:

**وأحكامها نوعان**: عامة، وخاصة:

**فأما أحكامها العامة فهي أربعة:**

**الحكم الأول**: أن هذه المدركية حصولها للمدرك إنما هو علىٰ جهة الوجوب، وقد قدمنا الكلام علىٰ ذلك وقررنا بأدلةٍ شافية، وبيّنا أنه لا يختلف حاله شاهدًا وغائبًا.

**الحكم الثاني**: أنه لا ضد لهذه المدركية شاهدًا وغائبًا، وقد زعم أكثر الأشعرية أن لها ضدًا في الشاهد، وقالوا: إنه قد قام بعين الأعمىٰ ضد الإدراك هو

العمىٰ[١]، وعوّلـوا في الدلالة علىٰ ذلك بأنه صار أعمىٰ بعد أن لم يكن أعمىٰ، فلا بد من أمرٍ، وليس ذلك إلا ضدٌ للإدراك، هو العمىٰ[٢]، وهذا خطأ، فإنَّا نسلم أنه لا بد من أمرٍ، ولكن ذلك الأمر هو عدم الإدراك فبطل ما قالوه.

**الحكم الثالث**: أن هذه المدركية مشـروطة في حصولها بوجود المدرك شـاهدًا وغائبًا، فلا يمكن تحققها وثبوت أصل معقولها إلا بعد وجود متعلقها، ولا يمكن تعلقهـا بالمعدوم -كما ذكرنـا في العالِمية- لأن[٣] المدركية في حقيقتها مخالفة لها كما قدمنا شرحه.

**الحكـم الرابع**: أن هـذه المدركية متعلقة بمـا يصح إدراكه شـاهدًا وغائبًا، ولا يختـص بمـدرَكٍ دون مدرك، لأنَّا نعلـم بالضرورة أن كل حيٍ فإنـه يصح أن يكون مدرِكًا لجميع المدرَكات، ولا تختص الحيّية في تصحيحها بشيء دون شيء.

وقد زعم **أبو القاسـم بن سـهلويه**[٤] أنه تعالىٰ مدرِك لجميع المدرَكات ما خلا الألم واللذة، فإن مدركيته تعالىٰ لا تتعلق بهما، واحتج بأمرين:

**أحدهمـا**: أن الألـم واللذة لا يـدركان إلا بمحل الحياة في محـل الحياة، وهذا الحكـم أعنـي إدراكهمـا بمحـل الحياة في محـل الحياة هـو الذي يتميـزان به عن غيرهمـا، وهـو أصل في معقـول حقيقتهما، وهذا محـال في حقه تعالـىٰ، فبطل أن يكون مدرِكًا لهما.

---

(١) (العما) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (العما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (لين) في النسخة (أ).

(٤) **أبو القاسم بن سهلويه**: ولد سنة ٣٠٨ هـ توفىٰ سنة ٣٩٩ هـ، من أهل العراق، وهو من الطبقة العاشرة، ويلقب بقشـور، وهو علىٰ مذهب أبي هاشـم، وإليه انتهت رئاسـة أصحابه في عصره. وكان يتفقه علىٰ مذهـب أهل العراق، وهو أسـتاذ أبو عبد الله الحسـين بن علي البصري . المنيـة والأمل، القاضي عبد الجبـار، ص٩٣، سـير أعـلام النبـلاء، (١٦/ ٢٢٤)، تـاج التراجـم، أبو الفـداء زين الدين أبـو العدل قاسـم بن قُطلُوبغا، تحقيق: محمد خير رمضان يوسـف، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢م، ص١٥٩.

**وجوابه: أن هذا فاسد لوجهين:**

**أما أولًا**: فلأنَّا قد قررنا فيما سلف أن الألم واللذة حقائقهما في أنفسهما معلومة لكل احدٍ، فلا نفتقر إلىٰ تعريف، وذكرنا أن كل ما يذكر في تعريف حقائقهما فهما أجلىٰ منه، سواء كان حقيقيًا أو رسميًا، فبطل أن يقال: إن حقيقة الألم واللذة هو إدراكهما بمحل الحياة في محل الحياة.

**وأما ثانيًا**: فلأن الألم واللذة إنما يتميزان عن غيرهما بحقائقهما في أنفسهما الراجعة إلىٰ ذواتهما سواء أدركا في محلٍ أو لا في محل، فكيف يقال: إن تميزهما عن غيرهما إنما كان لأجل إدراكهما في محلٍ؟ فبطل ما توهمه.

**وثانيهما**: قوله: إنه لا حكم لإدراك الألم إلا مع النفرة، ولا حكم لإدراك اللذة إلا مع الشهوة، فالله تعالىٰ لما استحال في حقه الشهوة والنفار، استحال إدراكه للألم واللذة، لأن الألم لا يعقل إلا مع النفرة، واللذة إنما تعقل مع الشهوة.

**وجوابه**: أن هذا باطل، فإنَّا إنما نوجب احتياج اللذة إلىٰ الشهوة، والألم إلىٰ النفرة، من أجل التألم والالتذاذ بهما لا في صحة إدراكهما، وغرضنا أن يكون الله مدرِكًا للألم واللذة وليس غرضنا أن يكون آلِمًا وملتذًا، فأحدهما بمعزلٍ عن الآخر، فبطل ما قاله، وتقرر أن الله تعالىٰ مدرِك، وأن مدركيته تعالىٰ شاملة في تعلقها بجميع المدركات، فهذه جملة أحكامها العامة.

**وأما أحكامها الخاصة**: وهي[1] كلام في تفاصيل الإدراك، وكيفية استعمال هذه الآلات في المدركات، والكلام فيه طويل يخرجنا عن المقصد الذي تصدينا لبيانه، وهو الكشف عن الأسرار الإلهية[2].

وقد نجز الكلام في إثبات كونه تعالىٰ مدركًا وما يتعلق به.

---

(١) (فهي) في النسخة (ب).

(٢) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

# القول في أن ذاته تعالى موصوفة بالبقاء

**وفيه مسألتان:**

**المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على كونه تعالى باقيًا:**

اتفق أهل القبلة علىٰ وصف الله تعالىٰ بأنه باقٍ، ثم اختلفوا في فائدة هذا الوصف، فالذي ذهب إليه جماهير المعتزلة: أبو علي، وأبو هاشم، وقاضي القضاة عبد الجبار وغيرهم من مشاهير البصريين أنه لا معنىٰ لوصفنا لله تعالىٰ بأنه باق إلا أنه مستمر الوجود من غير أمرٍ زائدٍ علىٰ هذا، وإلىٰ هذا ذهب بعض محققي الأشعرية.

**وزعم أكثر الأشعرية** أن معنىٰ وصف الله تعالىٰ بأنه باق هو أن له حالة زائدة علىٰ استمرار وجوده هي كونه باقيًا، وإلىٰ هذا ذهب الكعبي من المعتزلة، وقبل الخوض في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ باق، لا بد من تحقيق محل النزاع، ففيه غموض.

**فنقول**: النزاع في هذه المسألة لا يخلو حاله إما أن يكون واقعًا في الاستمرار أو في الصفة، أو في المعنىٰ.

**أما الواقع في الاستمرار**: فهو أن يقال: إن استمرار وجوده تعالىٰ هو أمرٌ زائدٌ علىٰ ذاته أم لا؟

**وأما الواقع في الصفة**: فهو أن يقال: هل للباقي بكونه باقيًا حالة وصفة مغايرة لاستمرار وجوده أم لا؟

**وأما الواقع في المعنىٰ**: فهو أن يقال: إما أن يكون شرطًا أو علةً.

**أما العلة**: فإما أن يقال: بأنه علة مؤثرة في كون الباقي باقيًا، وإما ان يقال: بأنه علة في استمرار وجوده. **وأما الشرط**: فإما أن يقال: إنه شرط في كون الباقي باقيًا، وإما أن يقال: بأنه شرط في استمرار وجوده.

فهذه مواقع الخلاف، يمكن تنزيلها علىٰ هذه المراتب الثلاث، ونحن نذكرها واحدةً واحدة، ونوضح الكلام فيها بعون الله تعالىٰ.

**المرتبة الأولىٰ: في الاستمرار**: وهو أن يقال: إن استمرار وجوده صفة زائدة علىٰ ذاته، والحق أنه ليس كذلك، ويدل عليه أمورٌ ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأن استمرار وجوده لو كان أمرًا زائدًا علىٰ وجوده في الأوقات، يصح تعقل أحدهما من دون الآخر، فكان يلزم أن يعقل وجوده في الأوقات، ولا يعقل استمرار وجوده، أو يعقل استمرار وجوده، ولا يعقل وجوده في الأوقات، فلما لم يعقل أحدهما من دون الأخرىٰ، وجب أن يكون المرجع باستمرار وجوده إلىٰ وجوده في الأوقات من غير أمرٍ زائدٍ علىٰ ذلك، وهذا هو المقصود.

**وأما ثانيًا**: فلأن استمرار الوجود لو كان أمرًا زائدًا علىٰ وجوده في الأوقات لأمكن انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا يعقل وجهٌ في تلازمهما، فكان يلزم علىٰ هذا أن يكون الشيء مستمر الوجود ولا يكون حاصلًا في الأوقات أو يكون حاصلًا في الأوقات ولا يكون مستمر الوجود، فلما علمنا انفصال أحدهما عن الآخر علمنا أن المرجع بكونه مستمر الوجود إلىٰ وجوده في الأوقات من غير أمرٍ زائد علىٰ ذلك.

**والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول**: أن في الوجه الأول: إنما تعذر انفصال أحدهما عن الآخر من حيث العقل والتصور. والوجه الثاني: إنما تعذر انفصالهما من حيث الحصول والثبوت.

**وأما ثالثًا**: فلأن مفهوم الاستمرار ومعقوله في جميع مواقعه شيء واحد، وهو أن يحصل الشيء في الحالة الثانية كحصوله في الحالة الأولىٰ، فلو كان الاستمرار صفةً ثبوتية، لكان يلزم أن يكون العدم الصرف موصوفًا بها، وهذا محال، فيبطل أن يكون الاستمرار صفةً ثبوتية.

**وإنمـا قلنا**: «إن الاسـتمرار لـو كان صفةً ثبوتيـة للزم أن يكـون العدم الصرف موصوفًا بها»، فلأن العالَم كان عدمه مسـتمرًا من الأزل إلىٰ وقت حدوثه، ومفهوم الاسـتمرار واحد -كما ذكرنـا- فيلزم أن يكون العدم الصـرف موصوفًا بها، وهذا محال، ومعلوم الفساد بالضرورة، لأن العدم الصرف لا يستحق شيئًا من الأوصاف الثبوتية، فبطل بما ذكرناه أن الاستمرار ليس وصفًا ثبوتيًا، ولا أمرًا زائدًا علىٰ وجود الشيء في الوقت الثاني لا غير.

**المرتبة الثانية: في الحالة: وهو أنه هل للباقي بكونه باقيًا حالة أم لا؟**

**والمختار** أنه ليس له حالة بكونه باقيًا، ويدل عليه وجوهٌ ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأن الباقي لو كان له حالة زائدة علىٰ اسـتمرار وجوده، لكان لا يخلو حـال تلك الصفة مع اسـتمرار الوجود، إما أن يكون كل واحـد منهما محتاجًا إلىٰ الآخر في ثبوته وحصوله، فيلزم الدور، وهذا محال. وإما ألا يكون كل واحدٍ منهما محتاجًا إلىٰ الآخر، فيلزم صحة انفصال أحدهما عن الآخر حتىٰ يكون الشيء باقيًا غير مستمر الوجود، ومستمر الوجود غير باقٍ، وهذا فاسد.

**وأما ثانيًا**: فلأن[1] المفهوم من كون الشيء باقيًا هو أن الوجود الأول حاصل في الوقت الثاني كحصوله في الوقت الأول، ومجرد حصوله في الوقت الثاني يسـتحيل أن يكـون وصفًـا زائدًا، إذ لو كان وصفًا زائدًا لجاز حصوله في الوقت الأول، فكان يلزم أن يكون الشـيء باقيًا في حال حدوثـه، وهذا باطل، فوجب القطع بأنّ وجوده ثانيًا كوجوده أولًا من غير أمرٍ زائدٍ.

**وأمـا ثالثًـا**: فلأنَّـا متىٰ علمنا شـيئًا مسـتمر الوجود، علمنـاه باقيًـا وإن لـم نعلم شـيئًا آخـر، ومتىٰ لـم نعلمه مسـتمر الوجود، لـم نعلم بقائـه[2]، فلمـا كان مفهوم البقـاء ومعقولـه واقفًا علىٰ اسـتمرار الوجود، وجودًا وعدمًـا، وجب أن يكون هو

(١) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بقاه) في النسخة (أ، ب، ج).

هـو مـن غير أمرٍ زائدٍ، فبطل بما ذكرنا أن يكون استمرار الوجـود حالة زائدة علىٰ وجوده في الأوقات، وأن يكون كونه باقيًا، حالة زائدة علىٰ استمرار وجوده أيضًا، كما ذكرنا(١)، وهذا هو المطلوب.

**المرتبة الثالثة: في المعنىٰ**: وهو أن يقال: البقاء معنىً يحتاج إليه في أمورٍ أربعة:

**أحدها**: أن يكون مؤثرًا في كون الباقي باقيًا.

**وثانيها**: أن يكون شرطًا في كونه باقيًا.

**وثالثها**: أن يكون مؤثرًا في استمرار الوجود.

**ورابعها**: أن يكون شرطًا في استمرار الوجود في الوقت الثاني.

فهذه الأمور الأربعة التي يمكن أن يحتاج البقاء من أجلها، ونحن إذا أبطلنا كون البقاء معنىً، بطل أن يكون محتاجًا إليه في هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، **والذي يدل علىٰ بطلان كون البقاء معنىً وجهان**:

**أحدهمـا**: وهو الذي عوّل عليـه الخوارزمي: وحاصل ما قاله: هو أن هذا البقاء لا طريق إليه، وما لا طريق إليه وجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إنه لا طريق إليه»، فلأن الطريق إليه ليس إلا أن يقال: إن كون الشيء باقيًا أو كونه مستمر الوجود أمران زائدان علىٰ ذاته، فلا بد من وجود البقاء ليكون مؤثـرًا فيهمـا، أو شـرطًا لثبوتهما، وقد قررنا فيما سـلف القول في استمرار وجود الشيء وكونه باقيًا ليس بأمرٍ زائد علىٰ ذات الشيء ووجوده في الأوقات، وإذا بطل كونهما أمرين زائدين، بطل احتياجهما إلىٰ وجود معنىً هو البقاء ليكون شـرطًا أو مؤثرًا، **فثبت** أنه لا طريق إليه.

وأمـا أن «مـا لا طريق إليه وجب نفيـه»، فقد بيّنا أنه يؤدي إلـىٰ القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية.

---

(١) (ذكرناه) في النسخة (ج).

فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي في نفي كون البقاء معنىٰ.

**وثانيهمـا**: أن البقـاء لو كان معنىً زائدًا لكان محتاجًـا في وجوده إلىٰ الجوهر، فلو كان الجوهـر محتاجًا في بقائه إليه، لزم الدور، وأنه محال، لأن كل واحد منهما مفتقر في نفس وجوده إلىٰ وجود الآخر، فيلزم ما ذكرناه، فبطل بما ذكرناه كون البقاء معنىٰ.

**فـإذا عرفت هذا فالذي يدل علىٰ أن الله تعالىٰ باق** هو أن حقيقة البقاء حاصلة في حقه تعالىٰ، فيجب أن يكون موصوفًا بصفة البقاء.

**وإنما قلنا**: «إن حقيقة البقاء حاصلة في حقه تعالىٰ»، فلأنه لا معنىٰ لكون الباقي باقيًا إلا استمرار وجوده في الوقت الثاني، وقد قررنا فيما سلف أن الله أزلي الوجود، وأنه تعالىٰ أبدي الوجود، لا آخر له، فثبت أن حقيقة البقاء حاصلةً في حقه تعالىٰ.

**وإنمـا قلنـا**: «إن حقيقة البقاء إذا كانـت حاصلة في حقه تعالـىٰ وجب أن يكون موصوفًـا بهـا»، فلأنها تفيد المـدح، ولا إيهام خطأ في إجرائهـا، فوجب وصفه بها، وهـذا هو الوجه في صحة إطلاق الأسـماء علـىٰ الله تعالىٰ، كما سـنقرر الكلام في شرح أسمائه تعالىٰ، وما يجوز إطلاقه عليه، وما لا يجوز بعون الله.

**المسألة الثانية: في بيان أنه تعالى لا ضد له:**

**واعلـم** أنه لا قائل: بأن لله تعالىٰ ضدًا حاصلًا علـىٰ نقائض صفاته، ولكنا نذكر الدلالة علىٰ بطلان ذلك، **والمعتمد في بطلانه مسلكان:**

**أحدهما**: أنَّا قد قررنا في ما سبق أن وجوده تعالىٰ هو عين ذاته، وأن ذاته تعالىٰ واجبـة الوجود في كل وقتٍ لا لأمرٍ، فلا اختصاص لذاته بوقتٍ دون وقتٍ، فيجب أن يكـون دائـم الوجود في كل الأوقات، فلو قدّرنا له ضدًا؛ لجاز عليه العدم، وهذا ينقض كون وجود ذاته أبديًا سرمديًا كما قررناه، وأنه محال.

**لا يقال**: إنما قضينا بوجوب وجود القديم تعالىٰ بشرط انتفاء ضده، فمتىٰ وُجد ضده، وجب عدمه، لأنه قد زال شرط وجوب وجوده، وهو عدم ضده.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، لأن وجوده تعالىٰ لو كان مشروطًا بعدم ضده لم يكن وجوده واجبًا، بل يكون جائزًا، وقد أبطلنا أن يكون جائزًا بما مر، فصح أن وجوب وجوده ثابت لذاته من غير شرط.

**وثانيهما**: أنَّا لو قدّرنا للقديم تعالىٰ ضدًا لكان لا يخلو[١] حاله من وجوهٍ ثلاثة: إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود أو ممتنع الوجود، والأقسام كلها باطلة، فيجب القول ببطلان ضدٍ له تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن يكون الضد واجب الوجود» فلأمرين:

**أما أولًا**: فلأن ضده لو كان واجب الوجود لكان مثلًا له، لمشاركته له في وجوب الوجود، وهو القدم، ولا شك أن القدم حقيقة في الذات، فلو كان ضده واجب الوجود لكان مثلًا له، وقد فرضناه ضدًا، هذا خلف.

**وأما ثانيًا**: فلأن ضده لو كان واجبًا وجوده كالقديم تعالىٰ؛ للزم أن يكون[٢] الضدان قد حصلا علىٰ الوجه الذي يتنافيان[٣] عليه، وهذا محال، فبطل أن يكون وجود الضد واجبًا.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن يكون الضد جائزًا»، فلأن وجوده لو كان جائزًا علىٰ معنىٰ أنه يجوز كونه موجودًا لم يزل، بدلًا من وجود القديم تعالىٰ؛ للزم ألا يكون الله تعالىٰ واجب الوجود لم يزل، لأنه إذا كان ضده صحيح الوجود في الأزل، لم يكن القديم واجب الوجود في الأزل، لجواز طروء ضده، وهذا محال.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن يكون ممتنع الوجود في الأزل»، فلأنه[٤] لو كان ممتنع الوجود في الأزل؛ ويصح وجوده من بعد فيكون منافيًا للقديم تعالىٰ، لكان لا يخلو استحالة وجوده في الأزل إما أن يكون لأمرٍ أو لا لأمرٍ، فإن كانت ثابتةً لا

---

(١) (يخلوا) في النسخة (ج).
(٢) (تعالىٰ لكان) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يتنافيا) في النسخة (ب، ج).
(٤) (فإنه) في النسخة (ب، ج).

لأمرٍ لزم ثبوت هذه الاستحالة في كل وقت، إذ لا وقت أولىٰ من وقت، فيلزم ثبوت هـذه الاستحالة في جميع الأوقات، وإن كانت استحالة وجـوده ثابتة لأمرٍ فذلك الأمر إما أن يكون موجبًا لاستحالة وجوده في كل وقتٍ، أو وقتٍ دون وقت.

**فإن كان الأول**: لزم القول باستحالته في كل الأوقات، وهو المطلوب.

**وإن كان الثـاني**: فلا يمكن تخصيص الاستحالة بوقتٍ دون وقـتٍ إلا بالقادر، فلو كان وجود ضد القديم تعالىٰ معلقًا بالقادر، لكان وجود القديم تعالىٰ أولىٰ من وجـود الضـد، لأن وجود القديم تعالىٰ لذاته، ووجود الضـد بالقادر، فكان وجود القديـم بأن يحيـل وجود ضده أولىٰ من أن يحيل الضد وجـود القديم تعالىٰ، وإذا كان أحـق بهذه الأولويـة؛ كان دائم الوجود، وهذا هو المقصـود، فيجب أن يكون القديم تعالىٰ واجب الوجود، وأنه لا ضد له علىٰ حالٍ أصلًا.

**لا يقـال**: لِمَ لا يجوز أن يكون ضد القديم تعالىٰ أولىٰ بالوجود، لتعلقه بالقادر، وما كان متعلقًا بالقادر كان أولىٰ بالوجود من الضد الباقي.

**لأنَّـا نقول**: إن تعلق الضد بالقادر إنما يكون مرجحًا لوجوده علىٰ وجود الباقي في الأمور الحادثة التي تكون في نفسها ممكنة، فأما في حق الحادث والقديم، فتعلقه بالقـادر لا يكون مرجحًا لوجوده، بل يكون وجود القديم أولىٰ من وجود الحادث لا محاله، لكون وجوده واجبًا، ووجود الحادث ممكنًا، فلهذا كان أولىٰ.

**فثبت بما ذكرنا** أن القديم تعالىٰ لا ضد له.



## القول في
## الأمور التي يجب إسنادها إلى ذاته تعالى.

**اعلم** أن غرضنا تمهيد القول في كيفية استحقاقه تعالىٰ لهذه الصفات، ثم نذكر الكلام في أن مخالفته تعالىٰ لخلقه إنما هو لحقيقة ذاته المخصوصة، ثم نذكر خصوصية ذاته وحقيقتها بماذا تكون؟ فلا جرم اشتمل الكلام هنا علىٰ مسائل ثلاث:

**❁ المسألة الأولى: في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات:**

**اعلم** أن أهل القبلة بالإضافة إلىٰ خوضهم في هذه الصفات وسكوتهم عن الخوض فيها طبقتان:

**فأما الطبقة الأولىٰ: وهم الصدر الأول -الصحابة[1] والتابعون بعدهم-** فلم يكن لهم خوض في هذه الصفات بنفيٍ ولا إثبات، ولا سُمِع عنهم من حديثها شيء، بل سكتوا عنها، وعلموا أن الله تعالىٰ قادر عالِم حي علىٰ الجملة؛ من غير خوضٍ في تفاصيل هذه الصفات والمعاني، وينبغي أن يُحمل اعتقادهم في هذه الصفات علىٰ ما يقوله الشيخ أبو الحسين فيكون معنىٰ كونه تعالىٰ قادرًا هو أنه ذات يصح منه الفعل، ومعنىٰ كونه عالِمًا هو أنه تعالىٰ متبين للأشياء بحقائقها، ومعنىٰ كونه تعالىٰ حيًا هو أنه تعالىٰ ذات لا يستحيل أن يقدر ويعلم من غير أمرٍ زائد علىٰ هذا، وهكذا القول في سائرها، وأنه تعالىٰ يستحق هذه الأحكام لذاته، لا من جهة شيء آخر، وعلىٰ هذا درج الأولون والصحابة والتابعون بعدهم.

**الطبقة الثانية: الخائضون في هذه الصفات:** فإنهم قد تكلموا فيها، وميّزوا بينها وبين المعاني، وفضلوا أحدهما عن الآخر بأحكامٍ تخصه، ثم هم قسمان:

---

(١) -(الصحابة) في النسخة (أ، ب).

**فالقسم[1] الأول: هم المعتزلة: وهم فريقان:**

**فالفريق الأول:** هم الذين أثبتوا الأحوال، كالشيخ أبي هاشم وأبي عبدالله وقاضي القضاة وغيرهما من أصحابه.

**والفريق الثاني:** هم نفاة الأحوال منهم، كالشيخ أبي الحسين والخوارزمي وغيرهما ممن تابعهما. فأما أبو هاشم وأصحابه فزعموا أن لله أوصافًا بالقادرية والعالِمية والحيية زائدة علىٰ ذاته، وقالوا: إنه يستحقها لأجل صفةٍ ذاتية تختص بها بذاته، وأما أبو الحسين وأصحابه فإنهم ذهبوا إلىٰ نفي هذه الأحوال كلها، وأن المرجع بكونه تعالىٰ قادرًا أو عالِمًا إلىٰ أحكامٍ تختص بها ذاته كما فصلنا مذهبهم في هذه الصفات من قبل.

**وأما القسم الثاني: فهم المجبرة علىٰ فرقهم:** ثم هم فرق ثلاث: الأشعرية والكُلّابية[2] والكرّامية[3].

---

(١) (القسم) في النسخة (ج).

(٢) **الكُلّابية**: فرقة تنتسب إلىٰ أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب القطان البصري. ولقب كُلابًا لأنه كان يجتذب الخصم إليه بقوته في المناظرة، كما يجتذب الكُلّاب الشيء إليه. وكان رأس المتكلمين بالبصرة في زمنه، وكان يرد علىٰ المعتزلة والجهمية، وكانت له معهم مناظرات ومجادلات، وهو الذي دمَّر المعتزلة في مجلس الخليفة المأمون وفضحهم ببيانه. وزعم البعض أنه أخو يحيىٰ بن سعيد القطان الحافظ العالم بالحديث النبوي، وهذا غير صحيح. واتهم ابن كُلّاب بأنه ابتدع أقواله ليُدخل دين النصارىٰ في دين المسلمين إرضاءً لأخته النصرانية لما اعترضت علىٰ إسلامه، وقد كذَّب ذلك ابن تيمية والذهبي. ولم تشر مصادر ترجمته إلىٰ شيوخه، وأما تلامذته فقد ذكر منهم الذهبي: داود الظاهري والحارث المحاسبي. حوار مع أشعري ويليه الماتريدية ربيبة الكُلّابية، د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ٢٠٠٥، ص١٦٩، وأنظر أيضًا سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١١/ ١٧٤)، لسان الميزان (٣/ ٢٩١)، إتحاف السادة المتقين (٢/ ٦)، أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٠٩.

(٣) **الكرّامية**: فرقة من فرق المجسمة أسسها محمد بن كرام السجستاني في القرن الثاني الهجري، عاصرت الخلافة العباسية، وسميت بالكرّامية نسبة إلىٰ مؤسسها الذي دعا إلىٰ تجسيم معبوده، ذكر ابن كرام أن الله مماس لعرشه، وأن العرش مكان له، وأبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش، وقالوا: =

**فأما الأشعرية**: فهم فريقان:

**الفريق الأول منهم: مثبتوا الأحوال**، وهم الأكثر منهم، فإن عندهم أن الله تعالىٰ صفات بكونه قادرًا وعالِمًا وحيًا زائدة علىٰ ذاته، وأنه يستحق هذه الصفات لمعاني قديمة، وهذا هو مذهب القدماء منهم، ومن متأخريهم من ذهب إليه كابن الباقلاني منهم.

**الفريق الثاني**: وهو مذهب المحققين من متأخريهم كالغزالي والجويني وابن الخطيب الرازي، فإنهم ذهبوا إلىٰ أن العلم هو نفس العالمية، والقدرة هي نفس القادرية، خلا أنهم قالوا: إن القادرية والعالِمية والحيية ليست مضافةً إلىٰ الذات، وإنما هي صفات مستقلة بأنفسها عندهم.

**وأما الكُلّابية**: فقد قالوا: بأن الله تعالىٰ صفات بكونه قادرًا وعالِمًا زائدة علىٰ ذاته، وأنه يستحقها عندهم لمعانٍ أزلية، ثم اتفق الأشعرية والكُلّابية علىٰ أن هذه المعاني ليست هي الله تعالىٰ ولا هي غيره، ولا هي بعضٌ له، وأنها في أنفسها غير متغايرة.

**وأما الكرّامية**: فقد زعموا أن الله تعالىٰ صفات بكونه قادرًا وعالِمًا وحيًا زائدة علىٰ ذاته وأنه يستحقها لمعانٍ قديمة مغايرة لذاته.

**واعلم أن الخلاف** إنما يتحقق بيننا وبين الكرّامية والفريق الأول من متقدمي الأشعرية، لما قالوا: بالعلة والمعلول، فإنهم أثبتوا هذه الصفات لذاته تعالىٰ،

---

= لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط للعرش إلىٰ أسفل، واختلف أصحابه في معنىٰ الاستواء: فمنهم من زعم أن كل العرش مكان له، وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشًا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانًا له، ومنهم من قال: إنه لا يزيد علىٰ عرشه في جهة المماسة ولا يفضل منه شيء علىٰ العرش. راجع: الفرق بين الفرق، البغدادي ص٢٢٧ وما بعدها، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو المظفر (المتوفىٰ: ٤٧١هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب – لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص٦٥ وما بعدها، والملل والنحل، الشهرستاني، (١/ ١٠٨).

وقالــوا: إن المؤثــر فيها معانٍ قديمــة مغايرة لها، فأمــا الكُلّابية والفريــق الثاني من الأشــعرية فيقــرب أن يكون الخــلاف بيننا وبينهــم لفظيًا، لأنهم لا يقولــون بالعلة والمعلول، بل القدرة عندهم هي نفس القادرية، والعلم عندهم هو نفس العالِمية، ولهــذا قالــوا: إن هذه المعاني ليســت مغايرة لــذات الله تعالىٰ، ولا هي في أنفســها متغايرة، وهذا هو بعينه مذهب الشيخ أبي هاشم.

**فــإذا تقررت هــذه القاعدة، فاعلــم** أن الكلام علــىٰ هؤلاء الذيــن يتحقق معهم الخــلاف ينحصر مقصوده بأن نذكر الأدلة المعتمــدة علىٰ إبطال هذه المعاني التي زعموها، ثم نذكر شُبههم في إثباتها، فهذان فصلان.



## الفصل الأول
## في إقامة الدلالة على بطلان هذه المعاني

والأدلة علىٰ بطلانها نوعان: عامة وخاصة.

**فالنوع الأول: أمور عامة:**

ومعتمدنا في ذلك مسالك:

**المسلك الأول: وهو الذي عوّل عليه الخوارزمي**، وحاصل ما قاله هو: أن هذه المعاني ليست معلومة بنفسها ولا طريق إليها، وما ليس معلومًا بنفسه ولا طريق إليه وجب نفيه.

**وإنما قلنا:** «إن هذه المعاني ليست معلومة بنفسها»، فلأنَّا لا نعني بكونها معلومةً بنفسها إلا أنها تُعلم بالإدراك وبالوجدان من النفس أو بأي طريق من طرق العلوم الضرورية، والمخالفون لنا في هذه المعاني لا يدّعون العلم بها ضروريًا أصلًا، ولو ادّعىٰ أحد منهم ذلك كان تجاهلًا منه(١) ومكابرة، فلهذا قلنا: إن هذه المعاني ليست معلومة بنفسها.

**وإنما قلنا:** «إنه لا دليل علىٰ هذه المعاني»، فلأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين مدلوله تعلق، وإلا لم يكن بأن يدل عليه أولىٰ من أن لا يدل أو يدل علىٰ غيره.

**وجملة ما يمكن أن يقال: إنه دليل علىٰ هذه المعاني أقسام أربعة:**

**القسم الأول:** أن يكون الدليل علىٰ هذه المعاني الأحوال الصادرة عنها، نحو القادرية والعالِمية والسامعية والمبصرية ونحوها، علىٰ زعمهم، وهذا باطل لأمرين: **أما أولًا:** فلأنه لا طريق إلىٰ هذه الأحوال كما قررناه من قبل علىٰ أصحاب أبي هاشم. **وأما ثانيًا:** فلأن هذه الأحوال لو سلمنا ثبوتها مضافة إلىٰ الذات، فلا حاجة إلىٰ هذه المعاني.

---

(١) -(منه) في النسخة (ب، ج).

**القسم الثاني**: أن يكون الطريق إلىٰ هذه المعاني تأثيرها في هذه الأحكام أعني صحة الفعل وصحة الأحكام، وهذا باطل أيضًا، لأن هذه الأحكام مضافة إلىٰ ذاته تعالىٰ ومستندة إليها، فبطل أن يكون الطريق إلىٰ هذه المعاني هو أثارها الصادرة عنها.

**القسم الثالث**: أن يكون الطريق إلىٰ هذه المعاني أمور مؤثرة فيها، وهذا لا يكون إلا علىٰ أحد وجهين: إما أن يقال: إن ذات الله تعالىٰ أثرت في هذه المعاني، وإما أن يقال: إن ذاتًا أخرىٰ غير ذات الله تعالىٰ أثرت في هذه المعاني. وهذان القسمان لا قائل بهما من المسلمين، فيجب القول ببطلانهما.

**القسم الرابع**: أن يكون الطريق إلىٰ هذه المعاني أمور سمعية نحو قوله تعالىٰ: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وغير ذلك من الآيات التي يُشعر ظاهرها بالقدرة والعلم، وهذا باطل، لأن الأدلة الشرعية يجب حملها علىٰ وضع اللغة وعرفها فقط، وليس يجوز حملها علىٰ مصطلحات علماء الكلام، فإنها مصطلحات دقيقة، لم تخطر لأحد منهم علىٰ بال، والله تعالىٰ إنما يخاطبهم بما يعرفونه، ويسبق إلىٰ أفهامهم، والذي يسبق إلىٰ أفهامهم من القوة هو نفس الاقتدار، ومن العلم نفس كون العالِم عالِمًا، وهذا لا ننكره ولا نأباه. فأما حمل هذه الظواهر علىٰ هذه المعاني التي يعتقدها أكثر المتكلمين فهذا هو الخطأ، ويجب القضاء بسقوطه.

**فثبت** بما ذكرنا أن هذه المعاني لا دليل عليها.

**وإنما قلنا**: «إن ما[1] لا دليل عليه؛ وجب نفيه»، فلأن تجويز ذلك يؤدي إلىٰ فساد العلوم الضرورية والعلوم النظرية، فيجب أن يكون باطلًا.

فهذا ملخص ما ذكره صاحب «المعتمد» بعد حذف أكثر فضلاته.

---

(١) (انما) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثاني**: ذكره الشيخ أبو الحسين، وتقرير ما قاله: هو أن المقتضي لهذه الأحوال في حقه تعالىٰ التي هي القادرية والعالِمية وسائرها، لا يخلو من وجوهٍ ثلاثة: إما الفاعل وإما العلة وإما الذات، والفاعل والعلة باطلان، فيجب إسناد هذه الأحوال إلىٰ ذاته تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إنه لا مقتضىٰ لهذه الأحوال إلا أحد هذه الأمور الثلاثة». فلأن الذي يعقل من المؤثر أن ليس إلا أحد هذه [الأمور الثلاثة][1]؛ وما عداها لا طريق إليه، فوجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إن الفاعل يستحيل أن يكون مؤثرًا في هذه الأحوال»، فلأن[2] ذلك القادر لا يخلو إما أن يكون هو الله تعالىٰ أو غيره، ومحال أن يكون غير الله إذ لا قادر قبل خلق العالَم سوىٰ الله، ومحال أن يكون هو الله، لأن من ليس بقادر ولا عالِمٍ ولا حيٍ لا يصح منه الفعل، فلو لم يكن تعالىٰ قادرًا عالِمًا حيًا لاستحال منه أن يجعل ذاته علىٰ هذه الأحوال، فبطل إضافة هذه الأحوال إلىٰ القادر.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل إضافتها إلىٰ المعاني»، فلأن هذه المعاني لا مقتضىٰ لثبوتها شاهدًا وغائبًا.

**أما في الشاهد**: فقد قررنا بطلانه فيما سبق، فلا فائدة في تكريره.

**وأما في الغائب**: فلأن ذاته تعالىٰ يمكن أن تكون مؤثرة في هذه الأحكام والصفات، فلا مقتضىٰ لما زاد علىٰ ذلك.

**فثبت بما ذكرنا** بطلان إضافة هذه الأحكام والأحوال إلىٰ الفاعل والعلة، فإذا بطل إضافتها إلىٰ ذلك، وجب إضافتها إلىٰ الذات، وهذا هو المطلوب.

**لا يقال**: كما إنه لا مقتضىٰ لإضافة هذه الأحوال إلىٰ المعاني، فلا مقتضىٰ أيضًا لإضافتها إلىٰ ذاته تعالىٰ حتىٰ تكون ذاته هي المؤثرة فيها.

---

(١) -(الأمور الثلاثة) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).

**لأنَّا نقول:** هذا فاسد، فإنَّا متفقون علىٰ إضافتها إلىٰ ذاته، لكنهم زعموا أن ذاته إنما تكون مقتضية لها بواسطة هذه المعاني، وقيامها بذاته، ونحن نقول: إن ذاته كافية في اقتضائها من غير أمرٍ زائدٍ علىٰ ذلك، فهذا ما لخصته من كلام أبي الحسين وهذبته من عباراته مع زيادة بيانٍ منَّا لم يذكره.

**المسلك الثالث:** ذكره أصحاب أبي هاشم، وحاصل ما قالوه: هو أن القديم تعالىٰ لو كان قادريته وعالِميته وسائر صفاته لمعاني قائمة بذاته، لكان لا يخلو حال تلك المعاني إما أن تكون معدومة أو موجودة، وإن كانت موجودةً لم تخلُ إما أن تكون قديمة أو حادثة، وهذه الأقسام كلها باطلة، فيجب القول ببطلان هذه المعاني، وإضافة هذه الأحوال إلىٰ ذاته.

**وإنما قلنا:** «إنه يستحيل إضافة هذه الأحوال إلىٰ معانٍ معدومة»، فلأن[1] العلل إنما توجب أحكامها عندهم لأجل صفاتها المقتضاه، وهذه الصفات عندهم مشروطة بالوجود، وما كان مشروطًا بالوجود فالعدم يحيله، وهذا القسم إنما أوردناه وإن كان العدم لا حقيقة له عندنا؛ لما كان العدم عندهم ذات في حال عدمه، فلا بد لهم من إبطاله، وسنذكر بطلان ما قالوه في المعدوم في ما بعد إن شاء الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا:** «إنه يستحيل إضافتها إلىٰ معانٍ محدثة»، فلأن محدثها لا يخلو حاله إما أن يكون هو الله أو غيره، ومحال أن يكون هو الله تعالىٰ، لأن من ليس بقادرٍ ولا عالِمٍ ولا حيٍ يستحيل عليه الفعل، فلو لم يكن قادرًا عالِمًا حيًا قبل فعلها لاستحال منه أن يفعلها لنفسه، وهكذا القول في العلم، فإنه لا يصح صدوره إلا من عالِمٍ لا محالة، لأنه يجري مجرىٰ الفعل المحكم، فلا يمكن صدوره إلا من عالِم، ومحال أن يكون محدثها غير الله لأمرين:

---

(١) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).

**أما أولًا**: فلأنه لا قائل به، فوجب بطلانه.

**وأمـا ثانيًا**: فلأنه[١] لا بـد وأن يكون قادرًا عالِمًا حيا لمعـانٍ محدثة فيحتاج إلىٰ غيره، والكلام فيه كالكلام في الأول إلىٰ غير غايةٍ، وهذا محال، فبطل إضافتها إلىٰ معانٍ محدثةٍ.

**وإنما قلنا**: «إنه يسـتحيل إضافتها إلىٰ معانٍ قديمة» فلأن القدم وصف كاشـف عـن حقيقـة الذات، فيلزم من الاشـتراك فيه الاشـتراك في الماهية، فلـو كانت هذه المعـاني قديمـة؛ لوجب أن تكون مشـاركةً لله تعالىٰ في نفـس حقيقته، وهذا باطل، فوجب القطع ببطلان هذه المعاني.

فهذا ما عوّل عليه أصحاب أبي هاشم في بطلان هذه المعاني.

**المسـلك الرابـع**: القادرية والعالِميـة والحيية أمور واجبة، والواجب يسـتحيل تعليله بغيره، فيبطل القول بتعليل هذه الصفات بالمعاني.

**وإنما قلنا**: «إن هذه الصفات أمور واجبة»، فلأنَّا قد اتفقنا علىٰ استحالة خروجه تعالـىٰ عـن هـذه الصفات، ولا نعنـي بالواجب إلا ما يسـتحيل خلافـه. فثبت أنها واجبة.

**وإنما قلنا**: «إن ما كان واجبًا استحال تعليله بغيره»، فلأمرين:

**أمـا أولًا**: فلأنَّـا قد أجمعنا علىٰ امتناع تعليل ذاته تعالـىٰ، وإنما امتنع تعليل ذاته تعالىٰ لوجوبها، فوجب امتناع تعليل كل واجبٍ.

**وأما ثانيًا**: فلأن[٢] صفة العلة في نفسها لما كانت واجبةً لا جرم استغنت عن علةٍ أخـرىٰ، فلمـا كانت هذه الصفات واجبـةً لذاته تعالىٰ، فيجب اسـتغناؤها عن هذه المعاني، وفي هذا ما نريده من بطلانها.

---

(١) (فانه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).

**المسلك الخامس**: لو ثبتت المعاني القديمة علىٰ زعمهم لكان لا بد وأن تكون مساوية للقديم تعالىٰ في نفس القِدم وحقيقته، فبعد ذلك ليس يخلو حال القدم إما أن يكون هو نفس حقيقة الذات أو وصفًا كاشفًا عن حقيقة الذات.

**فإن كان هو نفس حقيقة الذات**: فيلزم أن تكون هذه المعاني مساويةً لله تعالىٰ في نفس حقيقته وماهيته، وكل شيئين كانا متساويين في الحقيقة والماهية فلا بد وأن يكونا متساويين في جميع اللوازم، والأحكام، فيلزم أن يكون كل واحدٍ من هذه المعاني مثلًا لذات الله تعالىٰ، وحينئذٍ يلزم أن يكون كل واحدٍ منها مستقلًا بنفسه، موصوفًا بالقادرية والعالِمية والحيية، وسائر الصفات الإلهية[1]، ويلزم أن يكون كل واحدٍ منها إلهًا[2]، وليس أن تكون قائمة بذات الله تعالىٰ أولىٰ من أن يكون قائمًا بها، وهذا محال.

**وإن كان القِدم وصفًا كاشفًا عن حقيقة الذات**: لزم من الاشتراك فيه؛ الاشتراك في حقيقة الذات، فلو كان مع الله معانٍ قديمة، للزم أن تكون مشاركةً في تمام الماهية، لاشتراكهما فيما يكون كاشفًا عن الماهية، وهو القِدم، وحينئذٍ تلزم تلك المحالات التي وجهناها علىٰ القسم الأول، فبطل القول بإثبات هذه المعاني القديمة.

**المسلك السادس**: الدليل علىٰ إثبات هذه المعاني في حق الواحد منَّا إنما هو الجواز، والجواز في حق الله تعالىٰ محال، فيبطل القول بالمعاني القديمة.

**وإنما قلنا**: «إن الدليل علىٰ هذه المعاني في حقنا إنما هو الجواز»، فهذا ظاهر، فإنَّا نقول: في تحرير الدلالة علىٰ هذه المعاني هو أن القادرية والعالِمية في حقنا حصلت مع جواز ألا تحصل، فلا بد من أمرٍ وليس ذلك إلا القدرة والعلم.

**وإنما قلنا**: «إن الجواز في حق الله محال»، فلأن هذه الصفات واجبة لذاته تعالىٰ بالاتفاق، لأنه يستحيل خلافها، فإذا بطل الجواز في حق الله تعالىٰ بطل القول بهذه المعاني لما ذكرناه.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (الاها) في النسخة (أ).

**المسلك السابع**: لو كانت القادرية والعالِمية في حق الله تعالىٰ معللة بمعانٍ قديمة، لكان الله تعالىٰ محتاجًا إلىٰ تلك المعاني ليكون حاصلًا علىٰ هذه الأوصاف الإلهية[1]، لكن الحاجة علىٰ الله محال، فالقول بإثبات هذه المعاني يكون محالًا أيضًا.

**لا يقال**: فهذا ينقلب عليكم أيضًا لأن عندكم أن ذاته تعالىٰ مؤثرة في هذه الصفات فيلزم أن يكون محتاجًا إلىٰ ذاته ليحصل علىٰ هذه الصفات أيضًا.

**لأنَّا نقول**: هذا خطأ، فإن الشيء لا يقال: بأنه محتاج إلىٰ ذاته، وإنما تُعقل الحاجة إلىٰ الأغيار، فأما الشيء فلا يقال: بأنه مفتقر إلىٰ نفسه.

وهذه المعاني عندكم هي أمور مستقلة بنفسها، لا يمكن حصول القديم تعالىٰ علىٰ هذه الصفات إلا بواسطتها، فيلزم أن يكون الله تعالىٰ محتاجًا إليها، والحاجة علىٰ الله تعالىٰ محال، فيجب القضاء ببطلان هذه المعاني.

**المسلك الثامن**: حَكَم الله تعالىٰ علىٰ النصارىٰ بالكفر في قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، لإثباتهم الأقانيم الثلاثة، وقد فسروا الأقانيم الثلاثة بمعانٍ ثلاثة، فقالوا: في أقنوم الآب أنه العلم، وفي أقنوم الابن أنه الكلمة[2]، وفي أقنوم الروح أنه الحياة، فإذا كان الكفر لازمًا من إثبات معانٍ ثلاثة، فلأن يلزم من إثبات سبعة أو ثمانية أولىٰ وأحق، وقد لزم الكفر علىٰ القول بإثبات هذه المعاني، فيجب أن تكون باطلة.

فهذه جملة أدلة المعتزلة ومعتمدهم في إبطال هذه المعاني القديمة علىٰ جهة العموم.

**النوع الثاني: فيما يدل علىٰ إبطال كل واحد منها علىٰ الخصوص:**

ونخص بالكلام منها أمورًا ثلاثة، ليقاس عليها سائرها ونجعلها علىٰ ثلاث مراتب:

**المرتبة الأولىٰ: في بطلان العلم القديم:**

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (الكلام) في النسخة (أ، ب، ج).

**ويدل علىٰ بطلانه وجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول:** لو كان الله تعالىٰ عالِمًا بعلمٍ، لكان علمه مثلًا لعلمنا، وهذا محال، فالقول بكونه عالِمًا بعلم محال أيضًا، **فهاتان مقدمتان:**

**المقدمة الأولىٰ:** أنه تعالىٰ لو كان عالِمًا بعلمٍ لكان علمه مثلًا لعلمنا.

**فبيانها:** هو أن العلم يتعلق بالمعلوم، فلو كان الله تعالىٰ عالِمًا بعلمٍ لكان علمه متعلقًا بما تعلق به العلم الحادث علىٰ وجهٍ واحدٍ، وطريقة واحدةٍ، وكل علمين هذا شأنهما فلا بد أن يكونا مثلين فهذه أصول ثلاثة يلزم من تقريرها وثبوتها ثبوت كون علمه تعالىٰ مثلًا للعلم الحادث، ونحن نذكرها واحدًا واحدًا بمشيئة الله تعالىٰ.

**أما الأصل الأول:** وهو أن العلم متعلق بالمعلوم، فالذي يدل عليه هو أن العلم لو لم يكن متعلقًا بالمعلوم لما أوجب صفةً متعلقة بالمعلوم كالحياة، فإنها لو لم تكن متعلقة في نفسها لم توجب صفةً متعلقةً أيضًا، فلما كانت العالِمية مختصةً بالتعلق بمعلومٍ دون معلومٍ؛ دل علىٰ أن الموجب لها لا بد أن يكون متعلقًا بمعلومه، فثبت بما ذكرنا أن العلم متعلق بمعلومه.

**وأما الأصل الثاني:** وهو أن العلم القديم متعلق بما تعلق به علمنا علىٰ طريقةٍ واحدةٍ، ووجهٍ واحدٍ، فالذي يدل علىٰ ذلك هو أن المعتبر في تماثلهما أمور خمسة:

**أولها:** «أن المتعلق في حقهما واحد»، ونحترز بذلك عن أن يكون أحدهما متعلقًا بغير ما تعلق به الآخر، فإنهما لا يتماثلان، ولا شبهة أن علمه تعالىٰ متعلق بهذا السواد، وعلمنا أيضًا متعلق به، فقد تعلق العلمان بمتعلقٍ واحدٍ.

**وثانيها**[1]: «أن يكون التعلق واحدًا»، ونحترز بذلك عما إذا كان التعلق مختلفًا في حقهما، كأن يكون أحدهما له تعلق الإرادات والآخر له تعلق العلوم، وعما

(١) (وثانيهما) في النسخة (ب، ج).

إذا كان أحدهما تعلق العلوم والآخر تعلق العالِمين، فإنهما لا يتماثلان؛ لما كان التعلق مختلف الجنس.

**وثالثها**: «أن يكون الوجه في التعلق واحدًا»، ونحترز بذلك عما إذا تعلق أحد العِلمَين بمعلوم علىٰ صفةٍ أو حكمٍ، وتعلق العلم الآخر به علىٰ خلافهما، فإنهما غير مثلين لاختلاف الوجه في حقهما.

**ورابعها**: «أن يكون الوقت واحدًا» -أعني وقت المعلوم- ونحترز بذلك عن اختلاف وقت المعلوم، فإن مع اختلاف وقت معلومهما؛ لا يتماثلان.

**وخامسها**: «أن تكون الطريقة واحدةً في حقهما»، ونحترز بذلك عما إذا كان أحدهما متعلقًا علىٰ سبيل الجملة، والآخر متعلقًا علىٰ سبيل التفصيل، فإنهما لا يتماثلان، وإن اتحد المتعلق، والمتعلق في حقهما لما كانت الطريقة مختلفة، فأما أبو هاشم فهو لا يعتبر اتحاد الطريقة، لأن العلم الجملي عنده لا يتعلق.

فهذه الأمور الخمسة هي المعتبرة في تماثلهما.

**وأما الأصل الثالث**: وهو أن كل علمين هذا شأنهما فلا بد من كونهما مثلين، فالذي يدل علىٰ ذلك وجهان:

**أما أولًا**: فلأن[1] هذا التعلق أخص أثر يصدر عن العلم، فكان كاشفًا عن حقيقته، وكل أمرين اشتركا في الأثر الكاشف عن الحقيقة، فإنه يجب اشتراكهما في الحقيقة لا محالة، وفي ذلك تماثلهما.

**وأما ثانيًا**: فلأن هذين العلمين معنيان غير متضادين ينتفيان بالضد الواحد، وكل معنيين هذا شأنهما فهما مثلان.

**وإنما قلنا**: «إنهما معنيان غير متضادين»، فهذا ظاهر، لأنه[2] يصح اجتماعهما.

---

(١) (فلين) في النسخة (ب، ج). (٢) (فانه) في النسخة (ب، ج).

**وإنمـا قلنا**: «إنهما ينتفيان بالضد الواحد»، فلأنَّا لو قدّرنا علم الله تعالىٰ حالًا في قلوبنا مع وجود علمنا أيضًا، ثم طرأ عليهما الجهل، فإنهما ينتفيان لا محالة.

**وإنما قلنا**: «إن كل علمين هذا شأنهما فهما مثلان»، فلأنَّا نعلم أن السواد لا ينفي البيـاض والحموضة؛ وينفـي البياضين، ولا وجه لذلك إلا أن البياض والحموضة مختلفان، وأن البياضين متماثلان، فعلمنا أن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين.

**فثبـت** ما نريـده من المقدمة الأولىٰ وهـو أن الله لو كان عالِمًـا بعلمٍ لكان علمه القديم مثلًا لعلمنا الحادث.

**وأمـا المقدمة الثانيـة**: وهو أن ذلك محال، فلأن من حق المثلين اشـتراكهما في جميـع الأحـكام واللوازم الذاتية، فيلـزم أن يكون القديم حادثًـا والحادث قديمًا، وهذا باطل، فبطل القول بإثبات العلم القديم لله تعالىٰ.

**الوجه الثاني**: قد ثبت بالدليل القاطع وبالاتفاق بيننا وبين خصومنا أن الله تعالىٰ عالِـمٌ لجميـع المعلومـات التي ليس لها نهاية، فلـو كان عالِمًا بعلـمٍ قديمٍ لكان لا يخلو حاله إما أن يعلم تلك المعلومات بعلومٍ غير متناهية أو بعلمٍ واحدٍ، والأقسام كلها باطلة، فيبطل القول بكونه تعالىٰ عالِمًا بعلمٍ.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ يستحيل أن يكون عالِمًا بعلومٍ غير متناهية»، فلأمرين:

**أمـا أولًا**: فـلأن القـول بوجود مـا لا نهاية له يـؤدي إلىٰ المحال، ومـا أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بوجود ما لا نهاية له محال.

**وإنمـا قلنـا**: «إن إيجاد ما لا نهاية له يـؤدي إلىٰ المحال»، فلأنَّا لـو فرضنا قادرًا يقـدر علىٰ ما لا نهاية له، فوجود ما لا نهاية له من جهته صحيح علىٰ زعم الخصم، إذ لا مانع من وجوده؛ لا من جهة القادر، ولا من جهة المقدور، فبعد إيجاده لذلك لا يخلو إما أن يكون قادرًا علىٰ إيجاد شيء آخر، أو لا يكون قادرًا، فإن كان الأول:

كان الـذي يقـدر علىٰ إيجاده بغير ذلك زائدًا علىٰ مـا لا نهاية له، والزيادة علىٰ غير المتناهـي محـال. وإن كان الثاني: لزم أن يكون القادر في الوقت الثاني حاصلًا علىٰ مـا كان عليه في الوقت الأول من ثبـوت القادرية، ثم لا يصح منه فعل أصلًا، وهذا محال ينقض كونه قادرًا.

**فثبت** أن إيجاد ما لا نهاية له يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنمـا قلنا**: «إن ما[١] يـؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهـذا معلوم، لأنه لو كان صحيحًا لما أدىٰ إلىٰ المحال.

**وأمـا ثانيًا**: فلأنَّا نعلم بالضرورة أن كل عدد فـإن نصفه أقل من مجموعه، وكل مـا كان هكذا[٢] فهو قابل للزيـادة والنقصان، وكل ما كان قابـلًا للزيادة والنقصان فهو متناه، فيلزم في كل عدد أن يكون متناهيًا، فبطل بما ذكرناه وجود ما لا نهاية له، وثبت استحالة وجود علوم لا نهاية لها.

**وإنمـا قلنا**: «إنه تعالىٰ يسـتحيل أن يكون عالِمًا بعلوم متناهيـة أو بعلمٍ واحدٍ»، فـلأن ذلك يقتضـي أن يكون العلـم الواحد متعلقًـا بمعلومين أو أكثر علىٰ سـبيل التفصيل، وهذا محال لأمرين:

**أمـا أولًا**: فـلأن العلـم الواحد لو تعلق بأكثـر من معلوم واحدٍ لتعـدىٰ في تعلقه مـن غير حصرٍ، إذ ليـس عددًا أولىٰ من عدد، فيلزم أن يكون متعلقًا بمعلومات غير متناهية، وهذا محال.

**وأمـا ثانيًـا**: فلأنَّا نعلـم قطعًا بالضرورة أنـه ما من معلوميـن إلا ويصح أن يعلم أحدهمـا مـن دون العلم بالآخـر، فلو كان في العلـوم ما يوجب كـون الحي عالمًا بمعلوميـن علـىٰ جهة الوجوب؛ لاسـتحال العلم بأحـد ذينـك المعلومين إلا مع العلم بالآخر.

---

(١) (إنما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (كذا) في النسخة (ب، ج).

**فثبت بما ذكرناه** استحالة تعلق العلم الواحد بمعلومين أو أكثر علىٰ جهة التفصيل لما حققناه.

**الوجه الثالث:** لو كان تعالىٰ عالِمًا بعلمٍ قديم، لكان لا يخلو إما أن يكون عالِمًا بعلمه أو لا يكون عالِمًا به، والثاني باطل للبرهان وتسليم الخصم، فإنه تعالىٰ عالِم بكل المعلومات، وهذا العلم من جملتها، فيجب أن يكون عالِمًا به. والأول: لا يخلو إما أن يعلم ذلك العلم لذاته أو بذلك العلم أو بعلمٍ آخر.

**فإن كان الأول:** فإذا جاز أن يعلم علمه لذاته جاز أن يعلم سائر المعلومات لذاته، ولا حاجة إلىٰ علمٍ.

**وإن كان الثاني:** فهو باطل، لأنه لو جاز أن يعلم العلم بنفسه، جاز في كل معلومٍ أن يعلم بنفسه؛ حتىٰ يكون السواد معلومًا بنفس كونه سوادًا لا بالعلم، وهذا محال.

**وإن كان الثالث:** فهو باطل أيضًا، لأن[1] الكلام في العلم بالعلم الثاني، كالكلام في العلم الأول، فيلزم منه احتياج كل علمٍ إلىٰ علمٍ آخر إلىٰ غير نهاية، وهذا[2] محال، فهذه الوجوه كلها دالة علىٰ بطلان العلم القديم خاصة.

**المرتبة الثانية: فيما يدل علىٰ نفي القدرة القديمة:**

ويدل علىٰ نفيها وجهان:

**الوجه الأول:** لو كان تعالىٰ قادرًا بالقدرة لاستحال منه فعل الأجسام، لكن قد تقرر أنه تعالىٰ فاعل لها، فيستحيل أن يكون قادرًا بالقدرة.

**وإنما قلنا:** «إنه تعالىٰ لو كان قادرًا بالقدرة لاستحال منه فعل الأجسام»، فلأنه قد استحال منَّا فعل الأجسام، وإنما استحال منَّا لكوننا قادرين بالقدرة، فلو كان الله تعالىٰ[3] قادرًا بالقدرة لاستحال منه فعلها، فهذه مقدمات ثلاث لا بد من بيانها:

---

(١) (لين) في النسخة (أ).
(٢) (وهو) في النسخة (ج)، -(وهذا) في (ب).
(٣) -(تعالىٰ) في النسخة (أ).

**أما المقدمة الأولىٰ**: وهو «أنه يستحيل منَّا فعل الأجسام»:

فالذي يدل علىٰ ذلك هو أنَّا لو قدرنا عليها لكان لا يتأتىٰ منَّا فعلها إلا علىٰ أحد وجهين: إما بالابتداء وإما بالتوليد.

**والأول**: باطل، لأن الفعل الابتدائي[١] هو الذي يحصل في محل القدرة من غير واسطة، فلو فعلنا الجسم في محل القدرة لأدي ذلك إلىٰ تداخل الأجسام وهذا محال بالضرورة.

**والثاني**: باطل أيضًا، لأن[٢] ذلك السبب المُولد للجسم لا بد أن يكون ذا جهةٍ مختصًا بها، وإلا لم يكن بأن يولّد الجسم في جهةٍ بأولىٰ من أن يُولّدها في غيرها، ولا سبب يختص الجهة إلا الاعتمادات، فلو كان الاعتماد مُولّدًا للجسم ونحن قادرون عليه لكنا قادرين علىٰ الأجسام، لأن حقيقة الاعتماد هي المدافعة[٣] إلىٰ جهةٍ من الجهات الست، ولا شك في قدرتنا علىٰ جميعها، فلو كان الاعتماد مُولّدًا للجواهر لكان يلزم إذا أدخلنا أيدينا في رقٍ قوي ثخين وشددنا رأسه شدًا وثيقًا واعتمدنا في وسطه بأيدينا أن تجتمع الجواهر في الرق حتىٰ يعلو وينتفخ كما لو نفخنا فيه الريح، لأن ما نواليه من الاعتمادات الكثيرة يقتضي كثرة ما يتولد منها، لكنا نرىٰ الرق لا ينتفخ، فعلمنا أن الجواهر لم تتولد عن الاعتمادات، فعلمنا أنه لا يمكننا فعل الجواهر لا بالابتداء ولا بالتوليد[٤]، فأما استحالة قدرتنا علىٰ الأجسام بالاختراع فهي معلومة بالضرورة، فثبت بما ذكرناه استحالة كوننا قادرين علىٰ الأجسام.

**وأما المقدمة الثانية**[٥]: وهو «أن استحالة فعلنا للأجسام إنما كان لأنَّا قادرون بالقدرة»، فالذي يدل علىٰ ذلك أن القُدر في الشاهد يشملها هذا الحكم، فلا بد من تعليله بأمرٍ جامع لها، وتكون مشتركة فيه، وليس ذلك إلا كونها قُدَرًا، فإذا تقرر

---

(١) (الابتداىٔ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (المدافه) في النسخة (ب، ج).

(٤) (بالتولد) في النسخة (ب، ج).

(٥) (الثالثة) في النسخة (ب، ج).

ما ذكرناه ثبت أن كل من كان قادرًا بالقدرة، فإنه يستحيل منه فعل الجسم، وهذا هو المقصود.

**وأما المقدمة الثالثة**: وهو «أن الله تعالىٰ لما صح منه فعل الأجسام استحال أن يكون قادرًا بالقدرة»، فلأنَّا قد قررنا أن استحالة فعل الأجسام بها إنما كان لكونها قُدَرًا، فلو كان لله تعالىٰ قدرةً لاستحال منه، فلما صح علمنا أنه ليس قادرًا بالقدرة لما حققناه، فبطل أن يكون لله تعالىٰ قدرة.

**الوجه الثاني**: لو كان لله تعالىٰ قدرة يفعل بها كما زعموه لاستحال منه أن يفعل بها إلا بعد استعمال محلها، لأن هذا الحكم يختص القدرة ويلزمها، ومعنىٰ إعمال المحل هو أن يحصل الفعل في محل القدرة، أو يحصل سببه في محلها، ولهذا لا يصح إيجاد الفعل في أيماننا[1] بالقدرة التي في يسارنا لما تعذر إعمال محلها، ولما كان استعمال المحل في حقه محالًا لأنه يؤذن بالجسمية؛ علمنا أنه تعالىٰ ليس قادرًا بالقدرة، فهذا ما يدل علىٰ بطلان القدرة.

**المرتبة الثالثة: ما يدل علىٰ بطلان الحياة خاصة:**

والذي يدل علىٰ بطلانها وجهان:

**الوجه الأول**: أنه تعالىٰ لو كان حيًا بحياة للزم ألا يكون مُدرَكًا بها إلا بعد استعمال محلها، لأن هذا الحكم يختص الحياة ويلزمها ومعنىٰ استعمال محلها، يمكن تفسيره علىٰ وجهين:

**أما أولًا**: فبأن يكون الإدراك بمحلها في محلها كما نقول في إدراك الألم واللذة، فإنهما يُدركان بمحل الحياة في محلها.

**وأما ثانيًا**: فبأن يكون الإدراك بمحل الحياة في غير محلها، كما نقول في إدراك الحرارة والبرودة فإنهما يدركان بمحل الحياة في غير محلها.

---

(١) يقصد بـ (أيماننا) اليد اليمنىٰ.

فاستعمال محلها يكون علىٰ أحد هذين الوجهين، وهذان الوجهان مستحيلان في حقه تعالىٰ، فوجب ألا يكون حيًا بحياةٍ.

**الوجه الثاني**: ذكره قاضي القضاة في كتابه «المغني»، وحاصل ما قاله: هو أنَّا نعلم بالضرورة أن الحياة مضمنة بالشهوة والنفار، والشهوة والنفار مستحيلان في حقه، فوجب ألا يكون حيًا بحياة.

**وإنما قلنا**: «إن الحياة مضمنة بالشهوة والنفار» فهذا ظاهر، فإنَّا نعلم ضرورةً استحالة أن يقطع أوصال الواحد منَّا فلا يكون نافرًا، أو يدرك الشيء اللذيذ فلا يكون مشتهيًا له، فعلمنا أنها مضمّنة بهما؛ لا يمكن وجودها إلا معهما.

**وإنما قلنا**: «إن الشهوة والنفار مستحيلان علىٰ الله تعالىٰ»، فلأنهما من توابع الجسمية، وسنقرر أنه تعالىٰ ليس جسمًا في الصفات السلبية بعون الله، فبطل أن يكون تعالىٰ حيًا بحياة قديمة.

فهذه خلاصة أدلة المعتزلة وأقواها علىٰ نفي هذه المعاني، وتمام ما ذكرناه في هذه المسالك بإيراد شُبههم وإفسادها[1].



(١) (وفسادها) في النسخة (أ، ب، ج).

# الفصل الثاني
# في ذكر شُبههم وحلها

وقد تمسكوا في إثبات هذه المعاني بشُبهٍ ونحن نذكرها واحدةً واحدةً، ونبين أنها غير لازمةٍ بمشيئة الله تعالىٰ، **وشبههم نوعان:**

**أحدهما:** يوردونه دلالةً بزعمهم علىٰ إثبات هذه المعاني القديمة.

**وثانيهما**[1]: يوردونه طعنًا علينا في استحقاقه لهذه الصفات لذاته، فيجب أن يستحقها لمعانٍ، ولا بد من إيراد ما يختص كلا النوعين والجواب عنه إن شاء الله تعالىٰ.

**أما النوع الأول: فلهم فيه شبهٌ سبع:**

**الشبهة الأولىٰ:** قولهم: قد ثبت أن الله تعالىٰ عالمٌ بالبرهان القاطع، وتسليم الخصم لذلك، وحقيقة العالِم من له العلم.

**وإنما قلنا:** «إن حقيقة[2] العالِم من له العلم»، لأن العلم أصل في مفهوم حقيقة العالِم ومعقولها، فإن من لا يفهم العلم لا يمكنه معقول العالِم علىٰ حالٍ، كما أن من لا يفهم الفعل لا يمكنه معقول الفاعل، ومن لا يفهم السواد لا يمكنه معقول الأسود، فقد صار العلم أصلًا في معقول حقيقة العالِم، فإذا ثبت أن الله تعالىٰ عالِمٌ وجب أن يكون له علم، وهو المقصود.

**والجواب عن هذه الشبهة يجري علىٰ طريقين:**

**فالطريقة الأولىٰ: يسلكها نفاة الأحوال:**

**وحاصل ما قالوه:** إن حقيقة العلم عندنا هو تعلق مخصوص يثبت بين العالِم

---

(١) (وثانيها) في النسخة (ج).

(٢) -(حقيقة) في النسخة (ب، ج).

والمعلوم من غير أمرٍ زائدٍ عليه، فإن أردتم بالعالِم الذي ادعيتم أنه حقيقة في العالِم هو هذا التعلق[١] الذي ذكرناه ها هنا فهذا جيد لا ننكره ولا نأباه.

**بل نقول:** من لا يعلم هذا التعلق لا يمكنه معرفة حقيقة العالِم علىٰ حالٍ أصلًا، وإن أردتم بالعلم معنىٰ وذات مغايرة لذات العالِم قائمة به؛ توجب له تعلقًا بالمعلوم، فهذا فاسد لا يمكن أن يُجعل أصلًا في مفهوم حقيقة العالِم لأنَّا نعلم حقيقة العالِم ومفهومه، ويعلمه سائر العقلاء ولا يخطر لأحدٍ منهم علىٰ بالٍ هذا المعنىٰ، وكيف يقال: بأن هذا المعنىٰ أصل في معقول حقيقة العالِم وهو لا يُعلم إلا بالأدلة[٢] الدقيقة للأذكياء من المتكلمين، فبطل أن يقال: إن هذا المعنىٰ الذي ذكروه جزءٌ من مفهوم حقيقة العالِم وأصل فيه.

**الطريقة الثانية: لمثبتي الأحوال من أصحاب أبي هاشم:**

**فقد أجابوا عن ذلك وقالوا:** ولِمَ زعمتم أن هذا المعنىٰ الذي ذكرتموه هو الحقيقة في العالِم حتىٰ لا يمكن معقول حقيقته إلا به؟ وما أنكرتم أن الأصل في معقول حقيقة العالِم هو هذه العالمية التي لمكانها يصح صدور الفعل الممكن من جهة العالِم، وإذا كان هذا محتملًا؛ بطل قولكم: إنه لا يعقل حقيقة العالِم إلا بواسطة هذا المعنىٰ، ويوضح هذا أن صحة الفعل المحكم هو أمرٌ راجع إلىٰ الجملة، فتعليله بالعالِمية التي هي الحالة أولىٰ من تعليله بالعلم، لأن العلم غير الجملة وغير مؤثر في أحكامها، فبطل ما ذكروه في هذه الشبهة.

**الشبهة الثانية:** قالوا: قد ثبت أن الواحد منَّا عالِم بعلم هو معنىٰ.

**فنقول:** المقتضي لهذا المعنىٰ في الشاهد لا يخلو إما أن يكون هو مجرد هذه الصفة التي هي العالِمية أو جوازها، ومحال أن يكون المقتضي له هو جوازها، لأن جوازها قائم في حق الجاهل منَّا، فيلزم أن يكون عالِمًا في حال جهله، وهذا

---

(١) (العلق) في النسخة (ب). (٢) (بأدلة) في النسخة (ب).

فاسد، فإذا بطل الجواز لم يبقَ إلا أن يكون المقتضي له هو مجرد هذه الصفة؛ وهي العالِمية ومجردها حاصل في حق الله تعالىٰ، فيجب أن تكون مقتضية للمعنىٰ في حقه، وفي هذا ما نريده من قيام المعنىٰ بذات الله.

**والجواب**: أن هذه الشبهة غير لازمةٍ لنا، فإنَّا لا نقول: بإثبات حالةٍ هي العالِمية شاهدًا ولا غائبًا، فأما العالِمية عندنا هو تعلق مخصوص بين العالِم والمعلوم، ولا يختلف حاله شاهدًا وغائبًا، وإنما يلزم أصحاب أبي هاشم لمَّا قالوا: بإثبات العالِمية حالةً للعالِم في الشاهد والغائب.

**وقد أجابوا عن الشبهة**: وحاصل ما قالوه لهم: هو أنكم أخللتم بقسم ثالثٍ لم يذكروه، فإن الدال علىٰ المعنىٰ والمقتضي له ليس مجرد هذه الصفة، فيدل علىٰ معنىٰ في حق الله تعالىٰ كما زعموه، ولا جوازها، فيلزم أن يكون الجاهل عالِمًا، ولكن الدال علىٰ المعنىٰ هو حصول هذه الصفة؛ بشرط كونها جائزةً، وهذا الوجه ليس حاصلًا في حق الله تعالىٰ، فإن عالِميته واجبة، فبطل ما قالوه.

وهذه الشبهة أوردها أبو بكرٍ الباقلاني دلالة بزعمه علىٰ إثبات علم الله، وغالب ظني أنه لم يُحط بمقالة الشيوخ في دلالة العالِمية علىٰ العلم في الشاهد، فكان سببًا له في وقوع هذا الوهم.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: الفعل المُحكم لا يتأتىٰ إلا بالعلم، والله تعالىٰ قد تأتىٰ منه الفعل المُحكم، فيجب أن يكون له علمٌ، وهذا هو المطلوب.

**وإنما قلنا**: «إن الإحكام لا يتأتىٰ ولا يمكن إلا بالعلم»، فهذا معلوم بالضرورة عند العقلاء، فإنهم متىٰ شاهدوا خطًا منظومًا[1] علىٰ جهة الإحكام والانتظام فإنهم يضطرون إلىٰ أن فاعله لا بد وأن يكون عالِمًا، إذ لو لم يكن عالِمًا به، لما صح إتقانه وإحكامه له.

---

(١) (منطويًا) في النسخة (ب).

**وإنما قلنا:** «إن الفعل المُحكم قد تأتىٰ من جهة الله تعالىٰ»، فهذا ظاهر لقيام الدليل، وتسليم الخصم علىٰ ذلك، فيجب أن يكون له علمٌ كما قلناه، وهذه الشبهة أوردها صاحب «النهاية»[١] دلالة بزعمه علىٰ العلم شاهدًا وغائبًا.

**والجواب: أما نفاة الأحوال** فإنهم يقولون: إذا كان الغرض الذي دل عليه الإحكام هو هذا التعلق الذي نُثبته بين العالِم والمعلوم فهذا جيد، ولا ننكر دلالة الفعل المُحكم عليه شاهدًا وغائبًا، لأن المفهوم عند العقلاء من حقيقة العلم هو نفس هذا التعلق من غير أمرٍ زائدٍ عليه، وإن كان الغرض من العلم أمرًا وراء ما ذكرناه هو معنىً يستقل بنفسه يوجب حالةً هي العالِمية، فهذا لا نسلمه ولا نقول به، ولا يمكن أن يكون الفعل المُحكم دالًا عليه علىٰ حالٍ أبدًا.

**وأما مثبتوا الأحوال** من أصحاب أبي هاشم فإن الفعل المُحكم عندهم إنما يدل علىٰ العالِمية لا غير، وليس يدل علىٰ المعنىٰ أصلًا، لأن[٢] صحة الفعل المُحكم؛ حكمٌ صدر عن الجملة، فالمؤثر[٣] فيه لا بد وأن يكون أمرًا عائدًا إلىٰ الجملة، والعلم الذي هو الجزء العرضي علىٰ زعمكم وزعمهم ليس أمرًا عائدًا إلىٰ الجملة، فلا يكون مؤثرًا في حكمٍ راجع إليها، فبطل أن يكون صحة الفعل المُحكم دالة علىٰ العلم بكل حالٍ، وإنما الذي يدل علىٰ العلم هو الحالة التي يثبتونها وهي العالِمية، والشرط في دلالتها عليه[٤] حصولها علىٰ سبيل الجواز، والحال واحدة، والشرط واحدٍ.

**فحصل من مجموع كلامنا** أن الفعل المُحكم ليس فيه دلالة علىٰ العلم أصلًا، وأن العالِمية إنما تكون دالةً علىٰ العلم عند مثبتيها بشرط كونها جائزة، فأما إذا كانت واجبة فلا، وقد تقرر أن عالِميته تعالىٰ واجبة، فلا تكون دالة علىٰ العلم، وتقرر أيضًا أن الإحكام إنما يدل علىٰ العالِمية لا علىٰ العلم شاهدًا وغائبًا، وكلام

(١) (الهداية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (فالمؤثره) في النسخة (ج).
(٤) (علته) في النسخة (أ).

صاحب «النهاية»[1] في هذه الشبهة كلام من لم يُحط بمقالة الشيوخ في كيفية دلالة الفعل المحكم علىٰ ما يدل عليه، فسبق وهمه إلىٰ أنها دالةٌ علىٰ المعنىٰ، وهذا فاسد لما قررناه.

**الشبهة الرابعة**: قولهم: العلم قد تقرر ثبوته في الشاهد، فيجب ثبوته في الغائب.

**وإنما قلنا**: «إنه قد تقرر ثبوته في الشاهد»، فلأن الواحد يحسن منه أن يأمره غيره بتحصيل العلم ويمدحه علىٰ فعله، وينهاه عن فعله، ويذمه عليه، فليس يخلو تعلق الأمر والنهي والمدح والذم إما أن يكون بذات المأمور أو بالحالة التي هي العالِمية، أو بالمعنىٰ. والأول: باطل، لأن[2] ذات المأمور غير مقدورة، فلا يتعلق بها الأمر. والثاني: باطل: لأن الحالة لا تتعلق بها القدرة، لأنه لا يمكن إحداثها، فإذا بطل هذان القسمان لم يبقَ إلا أن يكون متعلق الأمر والنهي ليس إلا إحداث المعنىٰ الذي هو العلم.

**وإنما قلنا**: «إنه إذا تقرر ثبوته في الشاهد وجب ثبوته في الغائب»، فلأن الأمر والنهي إذا كانا متعلقين بالمعنىٰ كما ذكرنا، وجب أن يكون الخبر متعلقًا بالمعنىٰ، لأن الأمر والخبر لا يختلف دلالتهما ومتعلقهما بما تعلقا به، لا يختلف شاهدًا وغائبًا، فيجب متىٰ أخبر الله عن كونه عالِمًا أو أخبرنا نحن عن كونه عالِمًا أن يكون الخبر دالًا علىٰ المعنىٰ كما في الأمر في الشاهد من غير فرقٍ بينهما، وهذا هو المطلوب.

**والجواب**: أنَّا لا ننكر أن هذه الأمور -أعني الأمر والنهي والمدح والذم- متعلقة بالعلم كما ذكروه، ولكنا نقول: ما تعنون بالعلم الذي يكون متعلقًا بهذه[3] الأمور؟ فإن أردتم ما يجده العالِم من نفسه من تعلقه بالمعلوم، وتبينه له، فهذا هو الحق وعليه التعويل في تعلق الأمر والنهي والخبر، وحاله لا يختلف شاهدًا وغائبًا.

---

(١) (الهداية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (لهذه) في النسخة (ب، ج).

وإن أردتم بالعلم معنىً مغايرًا للذات يستعمل بنفسه، يوجب تعلقًا بالمعلوم، فهذا لا نسلمه ولا نقول إنه متعلق للأمر والنهي والخبر؛ لا شاهدًا ولا غائبًا.

**لا يقال:** إنَّا نعني بالعلم ما تعنونه[1] بالعالِمية؛ إلا أنَّا نسمي تلك العالِمية ذاتًا مستقلةً بنفسها، ومعنىً مغايرًا.

**لأنَّا نقول:** إن المفهوم من الذات هو أمرٌ يستقل بنفسه ولا يحتاج في أصل معقوله وثبوته إلىٰ الغير، وهذا التعلق الذي هو العلم لا يستقل بنفسه، ويجب أن يكون مستندًا إلىٰ العالِم والمعلوم، وما كان حاله هكذا؛ فإنه لا يطلق عليه اسم الذات، فإن سلمتم هذا المعنىٰ وسميتموه ذاتًا ومعنىً كان خطأكم في العبارة.

**فحصل من مجموع كلامنا ها هنا** أنكم إن أردتم بالعلم ما ذكرناه من التعلق لم يلزم ما ألزمتموه في[2] الأمر والنهي، وسوينا بين الشاهد والغائب في الدلالة.

وإن أردتم بالمعنىٰ الذي يوجب هذه الحالة التي هي العالِمية، فنحن لا نقول به، وإنما يلزم الشيوخ القائلين بإثبات المعاني والأحوال، **وهم قد أجابوا عما ذكرتموه بوجهين:**

**الوجه الأول:** وهو الذي اعتمده الشيخ أبو عبدالله البصري.

**وحاصل ما قاله:** إن متعلق الأمر والنهي والمدح والذم في الشاهد هو الحالة التي هي العالِمية، لأن الأمر يحسن بتحديد الصفة سواء كانت تلك الصفة صفة وجود أو غيرها من الصفات، لأنه إنما حسن الأمر في حق صفة الوجود لما كانت متحددة، فيجب في كل ما ساواها في التحدد أن يحسن الأمر والنهي به، فعلىٰ هذا تكون العالِمية متعلقًا للأمر بواسطةٍ تحصيل المعنىٰ لأن[3] ما يتعلق بدواعينا علىٰ ضربين:

**أحدهما:** من غير واسطة[4] كحدوث الأسباب.

---

(١) (تعنون) في النسخة (ب، ج).
(٢) (من) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ).
(٤) -( تحصيل المعنىٰ لأن ما يتعلق بدواعينا علىٰ ضربين: أحدهما: من فير واسطة) في النسخة (ب، ج).

**والثاني**: المسببات، فإنها متعلقة بنا بواسطة حدوث السبب المؤثر فيها.

فتكـون العالِمية متعلقة بنا بواسـطة إيجاد المعنىٰ المؤثـر فيها، فمتىٰ كان الآمر عالِمًا بأنه لا يمكن تحصيل العالِمية إلا بإيجاد العلم كان أمره بالعالِمية أمرًا بإيجاد العلـم ومتنـاولًا له بصريحه، من حيث كان لا يمكـن تحصيلها إلا به، وإن لم يكن الآمـر عالِمًا بالمعنـىٰ كان أمره متناولًا للمعنىٰ بصريحـه ودالًا علىٰ إحداث العلم بمعنـاه، ويلـزم تحصيـل العلم وإن لـم يقصده الآمـر؛ لمـا كان لا يمكن تحصيل العالِمية إلا به.

**فحصل من مجموع كلامنا** ها هنا أن الأمر بالعالمية مفارق للخبر عن العالِمية، فـإن الأمـر بالعالِمية إنما يكون متنـاولًا للمعنىٰ بصريحه متـىٰ كان الآمر عالِمًا به، ومتـىٰ لم يكـن عالِمًا به فإنـه يكون متناولًا لـه بدلالته ومعناه، بخـلاف الخبر عن العالِميـة فـإن الخبر عن العالِميـة إنما يكون متعلقـا بالمعنىٰ الذي هـو العلم متىٰ كان المخبـر عالِمًـا به، فأما إذا لم يكن المخبر عالِمًا به لـم يكن متناولًا للمعنىٰ لا بصريحه ولا بدلالته، فعلىٰ هذا يكون الخبر عن العالِمية في الشاهد متناولًا للمعنىٰ لما كان لا يمكن تحصيلها إلا به؛ ولا يكون الخبر عن العالِمية في الغائب خبرًا عن المعنىٰ لما كان مسـتحيلًا في الغائب، فأمـا الأمر فإنه دال علىٰ المعنىٰ إما بصريحه وإما بدلالته، فافترقا.

فهذه زُبدة هذا الجواب في هذا الوجه.

**الوجه الثاني**: جواب قاضي القضاة:

**وتقريـر مـا قاله**: هـو أن الذي يدل علـىٰ المعنـىٰ بزعمهم ليـس إلا الأمر وهو مقصور علىٰ الشـاهد، لأن[1] الأمر في حق الغائـب محال. فبطل أن يكون دلالةً في إثبات العلم لله تعالىٰ.

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

**لا يقال**: إنكم متىٰ سلمتم أن الأمر في الشاهد يتعلق بالعلم لا بالحال، فهكذا الخبر يتعلق بالعلم لا بالحال، ودلالة الأمر والخبر لا تختلف شاهدًا وغائبًا، فالخبر عن الله تعالىٰ بأنه عالِم يتعلق بالعلم لا بالحال، وهذا هو المقصود.

**لأنَّا نقول**: إن من حق الأمر ألا يتعلق إلا بالأمور الحادثة، فلهذا كان متعلقًا بإيجاد المعنىٰ وتحصيله، وأما الخبر فليس من شرطه التعلق بالأمور الحادثة، وإنما يتعلق بالباقي والحادث، فالخبر في حق الله تعالىٰ متعلق بالحالة التي هي العالِمية لا بالمعنىٰ كما زعموه، فبطل ما توهموه في هذه الشبهة.

**الشبهة الخامسة**: قولهم: قد تقرر أن صفة العالِمية لها مصحح ولها مؤثر، فكما استحال حصولها من دون مصححها وهو صفة الحي حتىٰ استحال ممن ليس حي أن يكون عالِمًا، فوجب أن يستحيل من دون موجبها وهو العلم في الشاهد وحكم الموجب أقوىٰ من حكم المصحح، ولهذا فإنه يستحيل وجود الموجب من دون حصول حكمه، ولا يستحيل وجود المصحح مع عدم ما يصححه، وإذا كان الموجب أقوىٰ حُكمًا من المصحح كان أحق باستحالة حصول حكمه من دونه، لقوة التلازم بين الموجب وما أوجبه.

**والجواب من أوجه ثلاثة:**

**أما أولًا**: فلأن ما ذكرتموه من القول بالموجِب والموجَب إنما يُلزم القائلين بالعلة والمعلوم من أصحاب المعاني؛ كأصحاب أبي هاشم، ونحن لا نقول به، فلا يكون واردًا علينا.

**وأما ثانيًا**: فلو سلمنا القول بإثبات المعاني والعلة والمعلول فلا نسلم أن الموجب أقوىٰ من المصحح كما زعمتم، بل هما سيان في الإيجاب، لأن الموجب عندهم يوجب صفةً لازمةً لا تنفك عنه، والمصحح أيضًا موجب للصحة وهي لا تنفك عنه، فقد اتفقا في أن كل واحدٍ منهما لا ينفك عن ملازمة ما أثر فيه.

**قولــه**: «إن المصحح يجوز وجوده من دون ما صححه وليس كذلك الموجب، فإنه يستحيل وجوده من دون موجبه، فلهذا كان أقوىٰ منه».

**قلنا**: هذا خطأ، فإن المصحح ليس موجبًا للأمر الذي صححه، بل موجبة هو الصحة فقط، وهي ملازمة له لا تنفك عنه، فبطل قولكم: بكون أحدهما أقوىٰ من الآخر.

**وأمـا ثالثًا**: وكما[1] يجوز وجـود المصحح من دون ما صححه، فهكذا[2] يجوز وجـود جنس المعلول من دون علتـه، فإن كونه عالِمًا كما يحصـل عن المعنىٰ في الشاهد فقد يجوز حصوله عن الذات في الغائب خلفًا عنه، فقد أخطأتم في قولكم: إن المصحح مفارق للموجب في حصول أثره، وأن العلم كما يصح أن يكون مؤثرًا في العالِمية في الشـاهد فيجوز حصول هذه العالِمية عن الذات في الغائب، فبطل ما توهموه ها هنا.

**الشـبهة السادسـة**: قالوا: إذا علمنا القديم تعالىٰ عالِمًا وقادرًا فليس يخلو علمنا بذلـك من أحد وجهيـن: إما أن يكون متعلقًا بالذات أو بمعنىٰ آخر سـوىٰ الذات، والأول: باطـل، لأن[3] العلـم بالذات مخالف للعلم بكونـه عالِمًا، فبطل أن يكون أحدهمـا هـو الآخر، فـإذا بطل هذا الوجه لم يبـقَ إلا الوجه الثـاني، وهو أن يكون متعلق العلم هو المعنىٰ، وهذا هو المطلوب.

**والجواب**: أن هذا التقسـيم خطأ، فإنه لم يشتمل علىٰ إبطال مذاهب الخصوم، وهـذه عادة الأشـعرية وأسـاليبهم، فإنهم أبدًا يسـلكون في تقريـرات مذاهبهم بأن يذكروا أقسامًا غير منحصرة، ثم يبنون عليها مذاهبهم في ما يعتقدونه.

**وبيانه**: أنَّا نقول: إنكم قد أخللتم بذكر قسمين كل واحد منها مذهب لخصومكم:

**أحدهمـا: مذهب[4] مثبتي الأحوال**: فـإن العلم عندهم بكونـه تعالىٰ عالِمًا هو

(١) (فكما) في النسخة (ج).

(٢) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) +(مذهب) مكررة في النسخة (ب).

علـم بذاته علـىٰ حالة العالِمية، والعلم بكونه تعالىٰ قادرًا هـو علمٌ بذاته علىٰ حالةٍ هي القادرية، وليس علمًا بذاته مجردةً، ولا علمًا بمعنىٰ آخر سوىٰ ذاته كما زعموه.

**وثانيهما: مذهب نفاة الأحوال**: فإن العلم بكونـه تعالىٰ قادرًا وعالِمًا عندهم هو علمٌ بذاته علىٰ حكمٍ هو صحة الفعل وصحة الأحكام، وإذا كان هذا سائغًا بطل قولهم: بأنه إذا لم يكن علمًا بذاته كان علمًا بمعنىٰ آخر سوىٰ ذاته، ففسد ما زعموه.

**الشبهة السابعة**: تمسكهم بالسمع علىٰ إثبات هذه المعاني، فيقررون العلم بقوله تعالىٰ: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وبقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]، وبقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وغير ذلك من الآيات التي يشعر ظاهرها بالعلم.

ويقررون القدرة بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وبقوله تعالىٰ: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾ [فصلت: ١٥]، قالوا: فأثبت الله تعالىٰ لنفسه العلم والقدرة وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فلأن أدلة الشرع يجب حملها في ما تناوله علىٰ ما هو المفهوم في لسان أهل اللغة والسابق إلىٰ أفهامهم، والجاري علىٰ عادتهم في المخاطبة، لأن الله تعالىٰ لا يخاطبهم إلا بما يفهمونه، وهذه المعاني التي يذكرها المتكلمون لم تخطر لأحد منهم علىٰ بال، ولا نظروا فيها، فلا يجوز حمل ما ورد من ظواهر الشرع عليها ولا تكون مقصودةً له علىٰ حالٍ أصلًا، فبطل أن تكون هذه المعاني مُراده بهذه الظواهر.

**وأما ثانيًا**: فلأن السابق إلىٰ أفهامهم من العلم؛ في[1] قوله تعالىٰ: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، هو نفس العالِمية، ومن قوله: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦ﴾

---

(١) -(في) في النسخة (ب، ج).

[فاطر: ١١] هو العالِمية أيضًا وهذا لا ننكره، وقد يستعملونه بمعنىٰ المعلوم كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي من معلومه، وكقولهم في الدعاء: «اللهم اغفر لنا علمك»[١]؛ أي معلومك من ذنوبنا، والسابق إلىٰ أفهامهم من قوله تعالىٰ: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، هو القادرية، ومن قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، وإذا كان هذا المعنىٰ هو السابق إلىٰ الفهم، وجب حمل هذه الظواهر عليه، وبطل تعلقهم بهذه الآيات.

فهذه جملة ما يتعلقون به في إثبات هذه المعاني قد أبطلناه.

**النوع الثاني: ما يرومون به إبطال كونه تعالىٰ عالِمًا لذاته فيجب أن يكون عالِمًا لمعنىٰ:**

وجملة ما تمسكوا به في هذا النوع شبه أربع:

**الشبهة الأولىٰ:** قولهم: لو كان تعالىٰ عالِمًا لذاته لكان يلزم أن تكون ذاته تعالىٰ بصفة العلم، وهذا[٢] محال، فالقول: بكونه تعالىٰ عالِمًا لذاته محال.

**وإنما قلنا:** «إنه تعالىٰ لو كان عالِمًا لذاته، لكانت ذاته بصفة العلم»، فلأن العلم إنما يتميز عن غيره من سائر الذوات بإيجابه هذا الحكم وهو كونه عالِمًا، ألا ترىٰ أن القدرة لمّا لم تكن موجبةً للعالِمية، لم يلزم أن تكون بصفة العلم، وإن كانت مشاركةً للعلم في صحة الحدوث والحلول وغيرهما من الصفات، فإذا كانت ذاته تعالىٰ عندكم موجبة للعالِمية كانت مشاركةً للعلم في هذا الحكم، وهو أخص صفات العلم، فيجب أن تكون ذاته تعالىٰ بصفة العلم.

---

(١) حدثنا أحمد بن جعفر بن حمدان، قال: ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: ثنا أبي قال: ثنا سيار، قال: ثنا جعفر، قال: سمعت أبا عمران يقول في دعائه: «اللهم اغفر لنا علمك فينا فإنك تعلم منا ما لا يعلمه أحد وكفىٰ بعلمك فينا استكمالا لكل عقوبة إلا ما عافيت ورحمت» حلية الأولياء، (٢/ ٣١٢).

(٢) (فهذا) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إن هذا محال»، فهذا[١] ظاهر، لأن[٢] ذاته تعالىٰ يستحيل أن تكون بصفة[٣] الأمور العرضية، فبطل أن يقال: إنه تعالىٰ عالِم لذاته، وإذا بطل أنه تعالىٰ عالِم لذاته؛ ثبت أنه عالِم لمعنىٰ، وهذا هو مقصودنا.

**والجواب عما أوردوه ها هنا**: من أنه تعالىٰ يلزم أن تكون ذاته بصفة العلم إنما يُلزم من يقول بالعلم، وبأن له صفة ذاتية ومقتضاه، وأنه يوجب لمكانها العالِمية وهذا إنما يلزم القائلين به من أهل المعاني والعلة والمعلول، فأما من لا يقول بهذه المعاني فإنه لا يتوجه عليه [هذه][٤] الشبهة أصلًا، وهم قد أجابوا عما[٥] ذكروه بوجهين:

**أما أولًا**: فلأن قولكم: في العلم إنما يتميز عن غيره بإيجابه كونه عالِمًا خطأ، فإن التميز عندهم للعلم عن غيره إنما وقع باختصاصه بصفةٍ ذاتية لمكانها يقع التميّز له عن غيره؛ ويوجب لغيره صفة هي العالِمية، وهذا غير حاصل في ذاته، فيبطل أن تكون ذاته بصفة العلم.

**وأما ثانيًا**: فإنما يلزم أن تكون ذاته بصفة العلم علىٰ زعمكم إذا أوجبت حالة للعالِم كما يوجب العلم إذا كان الإيجاب علىٰ حدٍ واحدٍ، فأما إذا كان الإيجاب مختلفًا لم يلزم أن تكون ذاته بصفة العلم، فعليكم إقامة الدلالة علىٰ أن ذاته تعالىٰ موجبة للعالِمية علىٰ حد إيجاب العلم حتىٰ يلزم أن تكون ذاته بصفة العلم، وهم لم يقيموا دلالةً علىٰ هذا بل نقول: إن إيجابهما غير متفق، فإن ذاته تعالىٰ موجبة للعالِمية لنفسها، والعلم موجب للعالِمية لغيره، وإذا اختلف الإيجاب لم يلزم ما ذكروه، ألا ترىٰ أن القدرة والإرادة والعلم يجوز تعلقها بحدوث شيء واحد بعينه، ولم يلزم أن تكون هذه الأمور كلها متماثلة لمَّا لم يكن تعلقها علىٰ حد واحد، فبطل ما قالوه.

---

(١) (فهو) في النسخة (ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (صفة) في النسخة (ج).
(٤) -(هذه) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (عن ما) في النسخة (ج).

**الشـبهة الثانيـة**: قالوا: لـو كان تعالىٰ عالِمًـا لذاته لوجـب في كل عالِمٍ أن يكون عالِمًا لذاته، ولهذا فإن الجوهر لما كان جوهرًا لذاته وجب في كل جوهرٍ أن يكون جوهرًا لذاته، والسـواد لما وجب كونه سـوادًا لذاته وجب في كل سـوادٍ أن يكون سوادًا لذاته، فلما بطل في كل عالِمٍ أن يكون عالِمًا لذاته، بطل أن يقال: إن الله تعالىٰ عالِمٌ لذاته، وهذا هو المقصود.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فلأن ما ذكرتموه هو دعوىٰ مجردة، وضرب أمثلة من غير قياس برهان عليهـا ولا جامـع يجمع بينهما بعلـةٍ واضحة، والدعوىٰ المجـردة لا تعويل عليها باتفاق النظار.

**وبيـان هذا**: معلوم أنه لـو لزم في كل عالِمٍ أن يكون عالِمًـا لذاته كما زعمتم؛ أن الجوهـر لما كان جوهرًا لذاته، وجب في كل جوهرٍ أن يكون جوهرًا لذاته، للزم في كل موجـود أن يكون موجودًا لذاته، والباقي باقيًـا لذاته، لأنه تعالىٰ موجود لذاته، وباق لذاته، إذ لا فرق بين الصورتين، ولما كان هذا باطلًا بطل ما ذكروه.

**وأمـا ثانيًـا**: فلأنه إنما يلزم في كل عالِمٍ أن يكون عالِمًا لذاته لو قلنا: بأنه تعالىٰ إنما كان عالِمًـا لذاتـه لمجرد كونه عالِمًا فقـط، فيلزم ما ذكرتموه، ونحـن لا نقطع بكونه تعالـىٰ عالِمًا لذاته لأنـه عالِم فقط، بل إنمـا كان عالِمًا لذاته لقيـام الدلالة علىٰ ذلك وإبطال سائر الأقسام سوىٰ ذاته، فبطل ما عوّلوا عليه في هذه الشبهة، وصح ما قلناه.

**الشـبهة الثالثة**: قالوا: العالِمية حكمٌ للعلم وتابعة له، فلو كان تعالىٰ عالِمًا لذاته كمـا زعمتم لكان قد حصل حكـم العلة مع علةٍ تخالفها، ولـو جاز حصول حكم العلـة مع علة تخالفها؛ لجاز حصول العلة من غير حكمٍ لها، لأنها في كلتا الحالتين قـد حصـل حكمها من دونهـا، وحصول العلة مـن غير حكمٍ لها محـال. فبطل أن يكون تعالىٰ عالِمًا لذاته، فإذا بطل كونه تعالىٰ عالِمًا لذاته ثبت أنه تعالىٰ عالم بعلمٍ.

**والجواب من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا**: فنقول: وما المانع من حصول مثل حكم العلة عن علةٍ أخرىٰ تخالفها، فتكون العالِمية معللةً بأمرين: أحدهما: ذات الله تعالىٰ. وثانيهما: ذات العلم في الشاهد، فهذا لا مانع منه.

**قوله**: «لو جاز حصول حكم العلة مع علةٍ تخالفها لجاز حصول العلة من غير حكمها أصلًا».

**قلنا**: هذا خطأ، وجمع بين أمرين من غير جامع بينهما، فإن حصول العلة من غير حكمٍ لها إبطالًا للطريق إليها، وليس كذلك حصول مثل حكمها عن علةٍ أخرىٰ تخالفها، فإنه ليس إبطالًا للطريق إليها.

**وأما ثانيًا**: فلأنه إنما يستحيل حصول مثل حكم العلة عن علةٍ أخرىٰ تخالفها إذا كان الحكم الصادر عن العلة خاصًا لها وكاشفًا عن حقيقتها، لأنه إذا كان كاشفًا عن حقيقتها كانا متماثلين لاشتراكهما في الحكم الكاشف عن حقيقتهما، فلم يجز حصوله مع علةٍ مخالفةٍ لها، والحال هذه؛ فأما إذا لم يكن الحكم كاشفًا عن حقيقة العلة ولا خاصًا لها، فإنه يجوز مع علةٍ مخالفةٍ لها، ولهذا فإن السواد والبياض يشتركان في نفي الحُمرة؛ ولم يلزم تماثلهما مع اشتراكهما في هذا الحكم؛ لمَّا لم يكن خاصًا لهما ولا كاشفًا عن حقائقهما.

**وأما ثالثًا**: فلأن عندكم أنه يجوز حصول مثل حكم العلة عن علةٍ مخالفة لها، لأن من مذهبكم أن حياة الله تعالىٰ مخالفة لحياة الواحد منَّا مع اشتراكهما في حكمٍ واحدٍ وهو صحة الإدراك، فالإدراك قد حصل بأمرين مختلفين: حياة الله تعالىٰ وحياة الواحد منَّا، وأيضًا فعلم الله تعالىٰ مخالف لعلم الواحد منَّا، ومع ذلك فإنهما قد اشتركا في تعلقهما بمعلومٍ واحدٍ علىٰ أخص ما يكون، ومع ذلك لم يلزم تماثلهما، فهكذا الحال في مسألتنا، فإن العالِمية كما تحصل بذاته؛ فقد تحصل عن ذات العلم، ولا يلزم تماثلهما.

**الشـبهة الرابعة**: قالوا: لـو كانت العالِميـة معللة بذاته لكان مخالفـة ذاته للعلم ليـس بأكثر مـن مخالفتها للجهل والقـدرة، فلو جاز حصول العالِميـة بذاته تعالىٰ لجاز حصولهـا بالجهل والقدرة، ولمَّا بطل تعليقها بالجهل والقدرة، بطل تعليقها بذاته تعالىٰ.

**والجواب من وجهين**:

**أما أولًا**: فلأنه إنما يلزم ما ذكرتموه لو كنا نقول: إنما أثرت ذاته في العالِمية لأنها مخالفـة للقدرة والجهـل كمخالفتها للعلم، ونحن لا نقول بذلـك. بل نقول: إنما أثرت في العالِمية لكونها حقيقة مخصوصة لا تشبه القدرة والجهل.

**وأمـا ثانيًا**: فلأن العالِمية من الأمور الثبوتية والمخالفة من الأمور السـلبية، لأن معناهـا هو ألا يسـد أحد الحقيقتين مسـدّ الآخـر[1] فيما يرجع إلـىٰ ذاته، والأمور الثبوتية لا يجوز إسنادها إلىٰ الأمور السلبية.

فبطـل ما تعلقوا به في هذه الشـبه، وصح أنه تعالىٰ يسـتحق هـذه الصفات لذاته مـن غير حاجة إلىٰ القدرة والعلم والحياة وسـائر المعاني، فهذا تمام القول في هذه المسألة، وبالله التوفيق.

## المسألة الثانية: في أن مخالفته تعالى لغيره إنما هي بحقيقة ذاته فقط، لا بصفة زائدة:

ذهب الشيخ أبو الحسين ومحمود الخوارزمي وغيرهما من **نفاة**[2] **الأحوال** إلىٰ أن: الله تعالىٰ مخالف لخلقه بحقيقة ذاته المخصوصة لا بأمرٍ زائد علىٰ ذلك، **وإلىٰ هذا ذهب محققوا الأشـعرية** كالغزالي والجويني وابـن الخطيب الرازي، بل قالوا أيضًا: أن مخالفة كل حقيقة لغيرها إنما تكون بحقيقة ذاتها المخصوصة، وأنه ليس بين الحقائق اشـتراك إلا في الأسـماء والأحكام، فأمـا في حقائقها المخصوصة فلا يمكن وقوع الاشتراك فيها.

---

(١) (الاخرىٰ) في النسخة (ج).

(٢) (نفات) في النسخة (ج).

**وأما مثبتوا الأحوال** فذهبوا إلىٰ أن ذاته تعالىٰ مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتًا، وإنما تخالف غيرها بصفة مخصوصة اختصت بها دون سائر الذوات، وهذا هو مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم وأبي عبدالله البصري وقاضي القضاة وغيرهم من جماهير المعتزلة، ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم، فذهب الشيخ أبو علي وأصحابه إلىٰ أنه تعالىٰ مخالفٌ لخلقه بوجوب قادريته وعالِميته وحييته، وهذا هو قول أبي هاشم أولًا، ثم رجع عنه، وذهب الشيخ أبو هاشم آخرًا وأصحابه إلىٰ أنه تعالىٰ مخالفٌ لخلقه بصفة خامسة، توجب هذه الصفات(١) الأربع.

**والمختار عندنا** ما ذهب إليه نفاة الأحوال، ويدل عليه مسالك ثلاثة.

**المسلك الأول**: هو أن مخالفته تعالىٰ لخلقه، لو كانت ثابتةً لغير ذاته، لكان يلزم أن تكون ذاته مساوية لسائر الذوات في حقيقة كونها ذاتًا، وهذا محال، فالقول: بأن مخالفته تعالىٰ لخلقه لغير(٢) ذاته يكون محالًا أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إن مخالفته تعالىٰ لخلقه لو كانت ثابتةً لغير ذاته، لكان يلزم أن تكون ذاته مساوية للذوات في حقيقة كونها ذاتًا»، فلأن الذوات لو لا أنها متساوية في معقول حقيقة كونها ذواتًا وإلا لوجب إسناد المخالفة إلىٰ حقيقة الذات من غير أمرٍ وراءها زائدٍ عليها.

**فثبت** أن مخالفة الله تعالىٰ لخلقه لو كانت ثابتة لغير ذاته للزم أن تكون ذاته مساويةً للذوات في كونها ذواتًا.

**وإنما قلنا**: «إن هذا محال»، فلأن الذوات لو اشتركت في حقائقها لوجب أن تكون كلها متماثلة لاشتراكها فيما يوجب تماثلها، وهو المساواة في الحقائق، وهذا محال. فإنَّا نعلم بالضرورة أن بعضها متماثل، وبعضها مختلف، وبعضها متضاد، فبطل بما ذكرناه إسناد المخالفة إلىٰ أمرٍ وراء(٣) ذاته(٤) زائدٍ عليها.

---

(١) (الصفة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (بغير) في النسخة (ج).
(٣) (ورايه) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(ذاته) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثاني**: قد تقرر أنه تعالىٰ مخالف لغيره، فليس يخلو حال المخالفة في حقه تعالىٰ إما أن يكون ثبوتها لأمرٍ جائزٍ أو واجب.

ومحال أن يكون ثبوتها لأمرٍ جائزٍ، لأن الأمور الجائزة يجوز زوالها وتغيرها، والمخالفة من الأمور الذاتية، فلا يجوز تغيرها بحال، فبطل أن تكون المخالفة بالأمور الجائزة.

وإن كان ثبوتها بأمرٍ واجب، فليس يخلو حاله إما أن تكون بمجرد الذات فقط، أو بالصفة فقط، أو بمجموعهما. ومحال أن تكون المخالفة بالصفة بمجردها لا غير، لأن الصفة في نفسها لا تستقل باقتضاء حكم من الأحكام إلا بواسطة الذات، ولا تكون مؤثرة في شيء من دون الذات، ومحال أن تكون المخالفة ثابتة بمجموع الصفة والذات، لأن الذات لا يمكن اختصاصها بالصفة إلا بعد كونها متحققة معلومة مستقلة بنفسها، ليصح كونها مختصة بتلك الصفة.

وإذا كان لا يمكن اختصاصها بالصفة إلا بعد كونها ثابتة متحققة في نفسها، وجب إسناد المخالفة إليها من دون هذه الصفة، فإذا بطل هذان القسمان بما ذكرنا، لم يبقَ إلا أن يقال: إن المؤثر في المخالفة، ليس إلا مجرد الذات فقط من غير حاجةٍ معها إلىٰ أمرٍ زائدٍ، وهذا هو مطلوبنا.

**المسلك الثالث**: لا شك أن حقيقة الصفة مخالفة لحقيقة الذات، وهذا معلوم بالضرورة، فليس يخلو حال هذه المخالفة إما أن يكون ثبوتها بنفس حقيقة الصفة، أو بصفةٍ أخرىٰ. فإن كان ثبوتها بصفة كان الكلام في الصفة الثانية كالكلام في الصفة الأولىٰ إلىٰ غير غاية؛ وأنه محال، وإن كانت المخالفة ثابتة بنفس حقيقة الصفة، فالمخالفة أيضًا ثابتة بنفس حقيقة الذات من غير حاجة إلىٰ الصفة، لأن الصفة إذا كانت متميزة بنفسها وخصوصيتها من غير أمرٍ زائدٍ، فليكن تميّز الذات بحقيقتها وخصوصيتها أولىٰ وأحق.

**لا يقال**: الأحوال لا توصف فلا يمكن وصفها بالخصوصية ولا يعقل اختصاصها بحاله، بل إنما يعقل الاختصاص بالحالة في حق الذات، وهي الموصوفة بتلك الحالة المخصوصة، ولمَّا لم يعقل للحالة حالة ولا خصوصية اندفع الإشكال والتسلسل.

**لأنَّا نقول**(١): هذا فاسد، فإن الذات لا يمكن أن تُجعل مستندًا للصفة وأصلًا في ثبوتها إلا بعد تحققها ومعقولها في نفسها، والصفة لا يمكن إسنادها إلىٰ الذات إلا بعد تحققها ومعقولها، ليمكن إسنادها إليها؛ لأن اختصاص الصفة بالذات عبارة عن الذات والصفة جميعًا، وما لم تعقل المفردات في نفسها، استحال تعقل المركبات، ولهذا فإنَّا إذا عقلنا ذاتًا مختصة بحالةٍ فلا بد من سبق العلم بالذات بانفرادها والحالة بانفرادها، فإذا عقل المفردات أمكن بعد ذلك أن يحكم بأحدهما علىٰ الآخر.

**فثبت بما ذكرناه** ها هنا أن الامتياز كما لا بد منه في الذوات فلا بد من ثبوته بين الصفات، وإلا لاستحال معقولها أصلًا، وصح أن المخالفة في حقه تعالىٰ إنما كانت لأجل أنه ذات مخصوصة لا غيره.

**واحتج أبو هاشم وأصحابه** علىٰ أن المخالفة بالصفة الذاتية بشُبهٍ ثلاث:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: معقول المخالفة هي ألا تَسد أحد الذاتين مسدّ الأخرىٰ، فيما يرجع إلىٰ ذاتها فليس يخلو إسناد هذا الحكم إما أن يكون إلىٰ مجرد الذات فقط أو إلىٰ كونها ذاتًا مخصوصة فقط، والقسمان باطلان، فبطل القول: بأن المخالفة إنما كانت لأجل الذات لا غير.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل إسناد المخالفة إلىٰ مجرد الذات فقط»، لأنه كان يلزم أن تكون السوادات كلها مختلفة لاشتراكها في كونها ذواتًا، فتكون متماثلة مختلفة، وهذا محال.

---

(١) (لا يقال) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل إسناد المخالفة إلىٰ كونها ذاتًا مخصوصة» لأن مفهوم تلك الخصوصية ليس أمرًا زائدًا علىٰ معقول حقيقة كونها ذاتًا، لأن المخالف لا يثبت أمرًا زائدًا علىٰ الذات، وقد بطل بما قدمنا، فإذا بطل هذان القسمان لم يبقَ إلا أن تكون المخالفة ثابتة لأجل اختصاص الذات بصفةٍ ذاتية، فإذا كان الله مخالفًا لخلقه؛ وجب أن تكون له صفة ذاتية لا يشاركه فيها غيره[١] من الذوات، وهذا هو المطلوب.

**والجواب**: أن المخالفة عندنا إنما تثبت لخصوصية الذات وحقيقتها من غير نظرٍ إلىٰ أمرٍ آخر وراءها.

**قوله**: «الخصوصية ليس أمرًا زائدًا علىٰ مجرد كونها ذاتًا، وقد بطل إسناد المخالفة إلىٰ مجرد الذات لاشتراك الذوات كلها أجمع في مجرد كونها ذواتًا».

**قلنا**: هذا فاسد، فإن[٢] الاشتراك لم يقع في حقائق الذوات وخصائصها أصلًا، إذ لو وقعت المشاركة في خصائصها وحقائقها لم تكن مختلفة، بل إنما وقع في مطلق كونها ذواتًا فمطلق كونها ذواتًا تقع فيه المشاركة وحقائقها المعينة لا[٣] تقع فيه المشاركة وحقائقها المعيّنة لا تقع فيها مشاركة، فوجب إضافة المخالفة إلىٰ حقائقها المعيّنة وليس فيها المشاركة، فإذا كان الله تعالىٰ مخالفًا لغيره كانت مخالفته بحقيقة ذاته المعينة من غير أمرٍ وراءها.

**الشبهة الثانية**: قولهم: مطلق الذات أمرٌ مشترك، وما كان أمرًا مشتركًا استحال أن تقع به المخالفة، فمطلق الذات لا تقع به المخالفة.

**وإنما قلنا**: «إن مطلق الذات أمرٌ مشترك»، فلأنه يمكن تقسيمها إلىٰ القديم والحادث والجسم والعرض، فلو لا أنها مشتركة بين القديم والحادث، والجسم والعرض، وإلا

---

(١) (غير) في النسخة (ب). (٢) (لأن) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(فمطلق كونها ذواتًا تقع فيه المشاركة وحقائقها المعينة لا) في النسخة (ب، ج).

لمَّا صح التقسيم، ولهذا فإنه لا يصح أن يقال: الحيوان منقسم إلىٰ إنسان وحجر لمَّا لم تكن الحجرية[١] مشتركة في الحيوانية، فلما صح التقسيم دل علىٰ الاشتراك.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما كان مشتركًا فإنه لا يصح أن يجعل وجهًا في المخالفة»، فلأن من حق ما وقعت به المخالفة أن ينفرد به أحدهما دون الآخر، ليمكن تحقق المخالفة.

**فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا** أن مطلق الذات لا يمكن أن تقع به مخالفة، وصح أن الله تعالىٰ لا يمكن أن يكون مخالفًا لخلقه بمطلق ذاته، بل لا بد من صفةٍ لأجلها تقع المخالفة، وهو مقصودنا.

**والجواب من وجهين**:

**أما أولًا**: فنحن نقول: إن مطلق الذات لا تقع به المخالفة لأنه أمر مشترك بين الذوات، وإنما تقع المخالفة عندنا[٢] بحقيقة الذات دون مطلقها كما ذكرناه في الشبهة الأولىٰ.

**وأما ثانيًا**: فهذا معارض بالصفات والأحوال، فإنها مشتركة في عموم كونها أحوالًا وصفات؛ ومميزة في حقائقها وخصائصها، فيلزم أن يكون تميز الحالة عن غيرها بحالةٍ أخرىٰ، ويلزم التسلسل، فما أجبتم به عن الصفات والأحوال فهو بعينه جوابنا في الذوات من غير فرق.

**الشبهة الثالثة**: لو وقعت المخالفة بمطلق الذات كما زعمتم لكان يلزم أنَّا إذا علمنا ذاتًا مطلقة أن نعلمها مخالفة، وهذا محال، فالقول بكون المخالفة واقعة بمطلق الذات يكون محالًا أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إن المخالفة لو وقعت بمطلق كونه ذاتًا للزم أن نعلمها مخالفةً عند العلم بكونها ذاتًا»، فلأن مطلق الذات عند الخصم هو الوجه في وقوع المخالفة فيلزم ما قلناه.

---

(١) (الحجر) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (عند) في النسخة (ب).

**وإنما قلنا:** «إن هذا محال»، فهذا ظاهر؛ فإنَّا لا نعلم كونها مخالفةً بمطلق كونها ذاتًا، لأن كونها ذاتًا هو أمرٌ مشترك بينها وبين غيرها، فكيف يمكن وقوع المخالفة به، ولهذا فإنَّا إذا علمنا ذاتًا ثم علمناها جوهرًا أو سوادًا فإنَّا لا نعلم مخالفتها لغيرها بمطلق كونها ذاتًا، وإنما نعلم مخالفتها بصفتها الجوهرية أو السوادية، فبطل أن يقال: إن المخالفة بمطلق كونها ذاتًا.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأن الذي علمناه أولًا هو مطلق الذات، ومطلق الذات عندنا لا تقع به المخالفة، لأجل وقوع الاشتراك فيه، وإنما تقع المخالفة بحقيقة تلك العين وخصوصية تلك الذات، وهذا لا يعلم إلا في الحالة الثانية بعد العلم بمطلق كونها ذاتًا.

**وأما ثانيًا:** فنعارضهم بالأحوال والصفات(١)، فما أجابوا به فهو جوابنا، فبطل ما أوردوه.

**واحتج أبو علي لكون المخالفة معللة بالوجوب في هذه الصفات**، وحاصل ما قاله: هو أن مطلق الذات يستحيل أن تقع به المخالفة، وإثبات صفة غير هذه لا دليل عليها، فإذا بطل هذان القسمان لم يبقَ إلا أن المخالفة إنما كانت لأجل وجوب هذه الصفات، لأنه هو الذي وقع به التميز بينه وبين خلقهِ، فيجب أن تكون المخالفة واقعة به.

**وجوابه:** أن الوجوب أمرٌ إضافي مستندٌ إلىٰ حقيقة الذات، فإذا كانت المخالفة بزعمه معللة بوجوب هذه الصفات والوجوب معلل بحقيقة الذات، فإسناد المخالفة إلىٰ حقيقة الذات أولىٰ من غير حاجة إلىٰ إثبات واسطة الوجوب.

**فثبت بمجموع ما ذكرناه** أن المخالفة في حقه تعالىٰ معللة بحقيقة ذاته.

---

(١) (فنعارضهم بالصفات والأحوال) في النسخة (ب، ج).

## المسألة الثالثة: في بيان الخصوصية لذاته بماذا تكون؟

**اعلم** أن الغرض بذكر هذه المسألة إبطال الماهية[١] التي يزعمها ضرار، فإنه قد ذهب إلىٰ أن الله تعالىٰ ماهية[٢] لا يعلمها إلا هو، ونحن نذكر خلاف الناس فيما تكون به الخصوصية لذاته تعالىٰ، والأمر الذي يتميز به، ثم نقرر الكلام علىٰ ضرار.

**فنقول**: ذهب الشيخ أبو الحسين ومحمود الخوارزمي إلىٰ أن خصوصية ذاته تعالىٰ إنما تكون بنفس حقيقة ذاته لا بأمرٍ زائدٍ عليها.

**وذهب الشيخ أبو هاشم وأصحابه** إلىٰ أن خصوصية ذاته إنما تكون بصفة ذاتية لا يستحقها غيره، وأن جنسها وقبيلها لا تستحق علىٰ سبيل الجواز.

**وذهب الشيخ أبو علي إلىٰ** أن خصوصية ذاته ليس لأنها ذات مخصوصة، لأن غيره يشاركه في كونها ذاتًا، وليس لكونها مخصوصة فائدة سوىٰ كونها ذاتًا، وإنما الخصوصية بوجوب هذه الصفات التي هي القادرية والعالِمية.

**وذهب بعض الأشعرية إلىٰ** أن الخصوصية إنما تكون بكونه قادرًا علىٰ الاختراع. وزعم بعضهم أن الخصوصية في ذاته إنما تكون بالاستغناء[٣] عن كل شيءٍ.

**وذهب ضرار إلىٰ** أن الخصوصية في حق ذات الله تعالىٰ إنما تكون بماهية[٤] لا يعلمها إلا هو.

فهذه تحقيق الخلاف بين الناس في بيان الخصوصية التي تميز بها ذاته عن غيرها.

**والمختار عندنا** أن خصوصية ذاته تعالىٰ إنما هي بنفس حقيقته من غير أمرٍ زائدٍ وراءها.

---

(١) (المائية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (مايية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (بالاستغنىٰ) في النسخة (ج).
(٤) (بمايية) في النسخة (أ، ب، ج).

**والمعتمد في ذلك** ما أسلفناه في مسألة المخالفة، فإنَّا قد قررنا هناك أن مخالفته تعالىٰ لخلقه إنما كانت بحقيقة ذاته المخصوصة، وأنه ليس بين حقيقته، وسائر الحقائق اشتراك أصلًا، وهذا بعينه هو دليلنا علىٰ أن الخصوصية في حقه هو بنفس ذاته لا بأمرٍ زائد.

**فأما ما حكىٰ عن ضرار من القول بإثبات الماهية**[١] **لله تعالىٰ التي لا يعلمها إلا هو**، فليس يخلو مراده بالماهية[٢] من أحد وجهين:

**أحدهما**: أن يكون مراده بالماهية[٣] صفة زائدة علىٰ ذاته يختص بها في ذاته لا يشاركه فيها غيره، فهذا فاسد بما أوردناه علىٰ أبي هاشمٍ حيث زعم[٤] أن مخالفته تعالىٰ لخلقه إنما كانت بصفة ذاتية فلا وجه لتكريره.

**وثانيهما**: أن يكون مراده أن حقيقة ذاته لا يعلمها إلا هو، وأن أحد من البشر لا يطلع علىٰ معرفة حقيقة ذاته، فهذا حق؛ فإنَّا قد قررنا في باب إثبات الصانع أن حقيقة ذاته تعالىٰ ليست[٥] معلومة للبشر، وأنه لا سبيل لأحدٍ إلىٰ الوصول إلىٰ معرفة حقيقة الذات، وأن العقول قاصرة عن ذلك.

**وأفسدنا كلام المعتزلة** حيث زعموا أنهم مُطّلعون علىٰ معرفة حقيقة الذات في نفسها، وأنهم يعلمون من حقيقة ذاته ما يعلمه تعالىٰ من حقيقتها، وهذا هو الخطأ بعينه، فإن شجار الناس في حقيقة الإنسان كبير[٦]، وخلافهم فيها طويل علىٰ تكرار الأزمنة وتطاول الأيام، مع أن تلك الاحتمالات علىٰ كثرتها وسعتها لا يكاد يوجد فيها شيء يقنع النفس، ولا شك أن أجلىٰ العلوم وأقواها علمُ الإنسان بنفسه وأحوالها، فإذا كان هذا حالنا في أظهر العلوم وأقواها وأوضحها، فكيف حالنا في معرفة من لا تقدره العقول؛ ولا تقع عليه الأوهام؟

(١) (المايية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (بالمايية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (بالمايية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (زعموا) في النسخة (ب، ج).
(٥) (ليس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (كثير) في النسخة (ب، ج).

**ولهـذا اتفـق العلماء وأجمـع الفضلاء على** أن أحسـن كلمة قيلـت في التوحيد وأجمعهـا لمحاسـنه مـا قاله أمير المؤمنيـن علىٰ بن أبـي طالب كـرم الله وجهه، وهـي قوله: «كل ما[١] حـكاه الفهم؛ وتخيله الوهم؛ فالله تعالـىٰ بخلافه»، ثم قال: المحققون في تقرير هذا الكلام تصورات الأوهام ليس لها نهاية، إذ لا تصور ينتهي إليه العقل إلا ويمكن تصور خلافه إلىٰ غير غاية، فإذا كان لا تصور في العقل ممكن إلا ويكون الله بخلافه إلىٰ ما لا نهاية له؛ لم يمكن في العقل قط تصور حقيقته.

**فثبت** أن الله منزه عن أن يكون منحصرًا في العقول، محدودًا في الأوهام.

**والعجـب!** كيف يمكن صـدور مثل هذه المقالة عمن له درايـة[٢] وفطانة وقدم سـابقة في العلم من جماهير المعتزلة وفضلائهم، فضلًا عمن يعد من أهل التحقيق والتدقيق كالخوارزمي وأبي الحسين.

**فحصـل من مجموع كلامنـا** تقاصر العقول عن الإحاطـة بجلال الله والاطلاع علىٰ كنه كبريائه.

**نعم إذا[٣] ثبت** أن حقيقته تعالىٰ غير معلومةٍ لأحدٍ من البشر فهل نقول: إن الوقوف علـىٰ كنه حقيقتـه ممكن أم لا؟ فيه نظر، والحق أن الوقـوف علىٰ حقيقة ذاته ممكن؛ ودليلـه: هو أن الله تعالىٰ يعلم كنه ذاته ويحيط بحقيقتها بلا شـكٍ، وإذا كان عالِمًا بها جاز أن يخلق لنا العلم بها، لأنه ما من معلوم إلا ويمكن أن يعلمه كل عالِم.

فهذا هو الكلام في هذه المسألة.

وبتمامه يتم الكلام في «الباب الأول» من «الفن الثاني» في «تقرير الصفات الذاتية».

ثم نشرع في «الباب الثاني» في «إثبات الصفات الفعلية».

بعون الله.

---

(١) (كلما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (درية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فإذا) في النسخة (ج).

# الباب الثاني
# في إثبات الصفات الفعلية

**اعلـم** أن «الباب الأول» كان كلامًا في الصفـات الجارية علىٰ ذاته لا باعتبار أمر يفعله كـ«القادرية» و«العالِمية» وغيرها من الصفات التي أسلفنا القول فيها.

وهـذا «الباب» المقصود بذكره بيـان ما يجري علىٰ ذاته تعالىٰ باعتبار أمرٍ يفعله كـ«المتكلميـة» و«الصادقية» و«المريدية» و«الكارهية» عنـد مثبتيهما، ونحن الآن نفصـل الكلام في كل واحدة من هذه الصفات ونشـير إلىٰ حقائق القول فيها بكلامٍ ملخص، وعبارة وجيزة بلطف الله تعالىٰ وحسن تأييده.



## القول في إثبات المريدية والكارهية له تعالى

**اتفق أهل القبلة علىٰ** وصف الله تعالىٰ بأنه «مُريد» و«كاره»، وورد الشرع بوصفه تعالىٰ بالإرادة والكراهة، وإنما الخلاف بين أهل القبلة في فائدة هذه الصفة.

**فالـذي ذهب إليـه جماهير المعتزلـة**، كأبي علي وأبي هاشـم وقاضـي القضاة وأبـي عبدالله البصري وغيرهم من أصحاب أبي هاشـم هـو أن الإرادة جنس زائد علىٰ العلم والظن والاعتقاد شاهدًا وغائبًا(١).

**وإلـىٰ هذا ذهب محققوا الأشـعرية** كالجويني والغزالي وابـن الخطيب الرازي وهو مذهب الكُلّابية والنجارية(٢).

(١) يقول القاضي عبد الجبار: «واعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثه موجودة لا في محل»، وسبب قول المعتزلة بـأن إرادة الله محدثـه موجودة لا في محل، ما ظنوه من أن القول بإرادة قديمة لله سـيؤدي إلىٰ تجويز التغير عليـه؛ لأن الموجـودات تتعلق بالإرادة، وهي متجـددة ومتغيرة، فلو كانت الإرادة قديمـة لوقع التغيير في ذات الله. شـرح الأصول ص٤٤٠ وما بعدها، ومن كتب الماتريدية: تبصرة الأدلة للنَّسـفي (١/ ٣٧٩ وما بعدها)، والتمهيد لقواعد التوحيد له أيضًا ص٣٦، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي ص٧٩، والكفاية في الهداية للصابوني ص١٢٩/ ب، والبداية من الكفاية في الهداية له أيضًا ص٨٣، وعمدة العقائد لأبي البركات ص١١، وشرح العقائد النسفية للسعد ص٥١، ومن كتب الأشاعرة: أصول الدين للبغدادي ص١٠٣، ولمع الأدلة للجويني ص٩٦، والإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد له أيضًا ص٣٠ – ٣٤، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٥٢ – ٧٥.

(٢) **النجاريـة**: تنسـب طائفـة النجاريـة إلىٰ الحسـين بـن محمد النجـار كان مـن أصحاب المريسـىٰ، وفاته حوالي ٢٣٠هـ، وكان لـه مناظرات مع النَّظـام، وقد وافقـت النجارية المعتزلة في بعـض أصولهم، فنفوا علـم الله وقدرته وسـائر صفاته، ووافقوا أهل السُـنَّة في القـول: بأن الله خال أفعال العبـاد، وأنه لا يحدث في العالـم إلا مـا يريـده الله، وفي جواز المغفـرة لأهل الذنوب، راجع: مقالات الإسـلاميين، الأشـعري، (١/ ٣١٥،٣١٦)، التبصيـر في الديـن، الأسـفرايني، ص ٦١ ومـا بعدهـا، الفـرق بين الفـرق، البغدادي، ص٢١٧، وله أيضـًا أصول الدين، ص٧٧، تبصرة الأدلة، النّسـفي، (١/ ١٧٤)، أصول الدين، أبو اليسـر محمد البزدوي، تحقيق د. هانز بيتر لنس، ضبطه وعلق عليه، د. أحمد حجازي السـقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٢٨، البداية من الكفاية في الهداية، الصابوني، ص٤٦.

**وذهب أبو الهذيل والنَّظام والجاحظ والكعبي والخوارزمي** إلىٰ أنه لا معنىٰ للإرادة والكراهة شاهدًا وغائبًا إلا مجرد الداعي والصارف، **ففي حق الله تعالىٰ** «ليس إلا علمه باشتمال الفعل علىٰ مصلحة أو مفسدة»، فيريده أو يكرهه بهذا المعنىٰ، **وأما في حق الواحد منَّا** فمعنىٰ الإرادة والكراهة: هو «العلم والظن والاعتقاد باشتمال الفعل علىٰ مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضررٍ من غير أمرٍ زائد علىٰ هذا».

**وأما الشيخ أبو الحسين** فإنه حكم بكون الإرادة أمرًا آخر، وجنسًا زائدًا علىٰ العلم والظن والاعتقاد في الشاهد، فأما في الغائب فليس إلا مجرد الداعي، وهو العلم باشتمال الفعل علىٰ مصلحة أو مفسدة، ولم يثبت في الغائب أمرًا زائدًا علىٰ هذا.

**فهذا هو تحقيق الخلاف بين العلماء في الإرادة والكراهة** وتحصيل المقصود من الباب بأن نذكر أدلة المثبتين والنافين، ثم نذكر المختار عندنا، ثم نردفه بالكلام في كيفية استحقاق هذه المريدية عند مثبتيها، ثم نبين ما يريده الله تعالىٰ وما لا يريده، فلا جرم رتبنا الكلام علىٰ ثلاث مسائل.

**المسألة الأولىٰ: في تقرير أدلة المثبتين والنافين لها، وذكر المختار:**

وقد اشتملت علىٰ ثلاث مراتب:

**المرتبة الأولىٰ:** في ذكر أدلة المثبتين للإرادة جنسًا زائدًا علىٰ العلم والظن والاعتقاد شاهدًا وغائبًا:

ولهم علىٰ إثباتها أدلة كثيرة، ولكنا نذكر المعتمد منها والأقوىٰ عندهم، وجملتها مسالك ثلاثة:

**المسلك الأول: دلالة الأمر والخبر، وقد قرروا تمشيتها علىٰ وجهين في الاستدلال:**

**الوجـه الأول**: قولهم: قد ثبت أن الله تعالىٰ آمرًا ومخبر، وكل آمرٍ ومخبر فلا بد أن تكون مريدًا، فيجب أن يكون الله تعالىٰ مُريدًا.

**وإنمـا قلنـا**: «إن الله تعالىٰ آمـرٌ ومخبر»، فلأنه تعالىٰ قد تكلـم بما هو في حقيقة اللغة للأمر والخبر، ولم يدلنا علىٰ أنه اسـتعمله وأراد به غير ما هو موضوع له من أقسـام الـكلام، فلا بد وأن يكـون آمرًا ومخـبرًا وإلا لزم أن يكون ذلـك منه إلغازًا وتعميةً، وهذا محال في حقه تعالىٰ، فثبت بما ذكرنا أنه تعالىٰ آمرٌ ومخبر.

**وإنمـا قلنـا**: «إن الآمر والمخبر لا بـد وأن يكونا مُريدين»، فـلأن الأمر والخبر متميزين تميزًا ظاهرًا لأجله صح أن يكون الخبر خبرًا أولىٰ من ألا يكون خبرًا، وأن يكون خبرًا عن زيدٍ أولىٰ من أن يكون خبرًا عن غيره من سـائر الزيدين، وأن الأمر أيضًـا متميز عن غيره تميزًا لأجله صـح أن يكون أمرًا أولىٰ من ألا يكون أمرًا، وأن يكون أمرًا لهذا دون ذاك، ثم ذلك الأمر لا يخلو حاله من وجوهٍ أربعة:

**أحدهـا**: أن يكـون أمـرًا راجعًا إلىٰ الخبر نفسـه، وهذا باطـل، لأن صيغة الأمر وصيغة الخبر وسـائر صفاتهما الواجبـة والجائزة من الذاتيـة والمقتضاة والوجود والحلـول يمكـن حصولها، ولا تكـون خبرًا، وهذا يـدل علىٰ أن المؤثـر في كونه أمرًا وراءها.

**وثانيهـا**: أن يكـون المؤثر أمرًا راجعًـا إلىٰ المخبر به، وإلـىٰ المخبر عنه، وهذا باطـل أيضًـا، لأنه ما مـن صفةٍ من صفاتهما يقـدر ثبوته في حال وجـود الصيغة إلا ويجوز أن يكون غير خبر، وفي هذا دلالة علىٰ أنه لا تأثير لشـيء من صفاتهما، ولا لذواتهما، ولا لشيء راجعٍ إليهما في كون الصيغة خبرًا.

**وثالثهـا**: أن يكون المؤثر أمرًا راجعًا إلىٰ المخبر نفسـه، وهـذا باطل أيضًا، فإن الخبر يكون خبرًا وإن لم يكن ثمّ مخبر يكون خبرًا له، فبطل أن يكون مؤثرًا فيه.

**ورابعهـا**: أن يكون المؤثر في كون الصيغة خبرًا أمرًا غير ما ذكرناه، وهذا باطل،

لأن مـا عدا هذه لا تعلق له بالصيغـة، ولا يكون معقولًا، فلا يجوز أن يجعل مؤثرًا في كونها خبرًا.

فـإذا بطلـت هذه الأقسـام كلها لـم يبـقَ إلا أن يكون المؤثر فيها أمـرًا راجعٌ إلىٰ المخبر نفسه والآمر، ثم لا يجوز أن يكون المؤثر شيئًا من أوصافه نحو كونه قادرًا وعالِمًا وسـائر أوصافه، لأنه ما من وصف من هذه الأوصاف إلا ويمكن أن يكون أمرًا وخبرًا من دونها، فلم يبقَ إلا أن يكون المؤثر هو كونه مريدًا، وهذا هو مطلوبنا.

**الوجه الثاني**: في تمشـيتها علىٰ وجهٍ آخر، وهو أن يقال: إن صيغتي الأمر والخبر متميـزان في أنفسـهما بأمـرٍ لولاه لم يكونـا أمرًا وخـبرًا أولىٰ مـن ألا[1] يكونا أمرًا وخـبرًا، وذلك الأمر هو حكـمٌ تختص به الصيغة لأجله كانـت خبرًا عن هذا دون ذاك، ثـم كذلك الحكم يسـتحيل أن يكـون المؤثر فيه أمرًا سـوىٰ الإرادة، لبطلان سائر الأقسام التي ذكرناها في الوجه الأول.

**والفـرق بين هـذا الوجـه والوجه الذي قبلـه**؛ هو أن هـذا الوجه مبنـي علىٰ أن للصيغة حُكمًا بكونها خبرًا وأمرًا تميز به عن غيرها، والمؤثر فيه يستحيل أن يكون أمرًا سـوىٰ الإرادة . وأما الوجه الأول: فهو غيـر مبني علىٰ ذلك، وإنما ينبني علىٰ أن الأمر والمخبر لا بد وأن يكونا مريدين لا غير.

فهذا ملخص ما وجدته لأصحاب أبي هاشـم اسـتدلالًا علـىٰ الإرادة بصيغتي الأمر والخبر كما قررناه.

**المسـلك الثـاني**: قولهم: إن أفعال الله تعالىٰ مختصة بالوجـود في وقت دون وقتٍ، وواقعة علىٰ وجوهٍ مختلفة يمكن وقوعها في غير تلك الأوقات وعلىٰ غير تلك الوجوه.

فاختصاصهـا بالوقت المعين والوجه المعين يسـتدعي مرجحًا ومخصصًا، ثم ذلـك المخصـص لا بد وأن يكـون من الصفـات المتعلقة، لأن مـا لا تعلق له من

(١) (من أن ألا) في النسخة (ب)، (من أن لا) في (ج).

الصفات يستحيل أن يكون مؤثرًا فيه نحو كونه موجودًا وحيًا، ثم الصفات المتعلقة منقسمة إلىٰ ما لا يكون مستحيلًا في حقه تعالىٰ نحو كونه ظانًا ومعتقدًا ومشتهيًا، فهذه لا يجوز أن تجعل مؤثرةً في تخصيص أفعاله لاستحالتها في حقه، وإلىٰ ما لا يكون صحيحًا في حقه، نحو كونه قادرًا وعالِمًا ومدركًا، وهذه كلها يستحيل فيها أن تكون مؤثرةً في تخصيص أفعاله بالأوقات(١) والوجوه.

أما كونه قادرًا فلأن من حقه الإيجاد وليس له تأثير في غيره وهو مقصور عليه، وأما كونه عالِمًا فحكمه مقصور(٢) علىٰ تأثيره في الإحكام؛ وليس له حظ في التخصيص. وأما كونه مدركًا فبطلان تأثيره في التخصيص ظاهرٌ، لأنه لا يتعلق إلا بالأمور الموجودة والإرادة إنما تحتاج إليها من أجل الإيجاد، فإذا بطل تأثير هذه الأمور في التخصيص بالأوقات والوجوه؛ فلا بد من صفةٍ لأجلها تختص أفعال الله بأوقاتها ووجوهها، وتلك الصفة ليس إلا كونه تعالىٰ مُريدًا.

**لا(٣) يقال**: إن المؤثر في اختصاص أفعاله بوقتٍ دون وقتٍ، وبوجهٍ دون وجهٍ هو الداعي، وهو العلم بأن إيجادها في هذا الوقت مصلحة دون وقتٍ آخر، وأن إيجادها علىٰ هذا الوجه مصلحة دون وجه آخر من غير حاجةٍ إلىٰ أمرٍ وراء الداعي من الإرادة وغيرها.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، لأن الداعي قد يستوي بأن يكون إيجاده في هذا الوقت كإيجاده في وقت آخر في كونه مصلحة وبأن(٤) يكون إيجاده علىٰ هذا الوجه كإيجاده علىٰ وجهٍ آخر في تعلق المصلحة، فلا بد من أمرٍ ومخصص لإيجاده بوقتٍ دون غيره من الأوقات، وبوجه دون غيره من سائر الوجوه، وليس ذلك إلا الإرادة.

---

(١) (الاوقات) في النسخة (ب).

(٢) (مقصود) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(لا) في النسخة (ج).

(٤) -( يكون إيجاده في هذا الوقت كإيجاده في وقت آخر في كونه مصلحة وبأن) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثالث**: قالوا: العالِم[١] بما يفعله لا يفعله إلا لداع يخصه، ولا يفعله لداع يخصه إلا وهو مريد له إذا لم يكن ممنوعًا من إرادته.

**وإنما قلنا**: «إن العالِم بما يفعله لا يفعله إلا لداع يخصه»، فلأن الداعي لا بد من اعتباره في حق العالِم بما يفعله، إما لأنه شرط في وجود الفعل يستحيل وجوده من دونه، وإما لأنه من حكمهِ كما سنقرر الكلام فيه من بعد إن شاء الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إن الفاعل لا يفعله لداعٍ يخصه إلا ويكون مُريدًا له»، فهذا ظاهرٌ، فإن الواحد منَّا يعلم بالضرورة أن الداعي إذا دعاه إلىٰ الكتابة والبناء والسير وما شاكلها، فإنه يجد من نفسه كونه مُريدًا لهذه الأمور.

**فثبت بما ذكرناه** أن الإرادة أمر زائد علىٰ الداعي إلىٰ الفعل، مخالفة للعلم والظن والاعتقاد كما حققناه، واشترطنا في كون الفعل مرادًا أن يكون الداعي خاصًا له احترازًا عن الإرادة والكراهة، فإنهما يفعلان تبعًا للداعي إلىٰ الفعل، فلا يلزم كونهما مُرَادين.

**واشترطنا** أن يكون المريد غير ممنوع عن الإرادة لأن[٢] الواحد منَّا قد يفعل الفعل لداعي المصلحة ويمنع عن إرادته فلا يكون مُريدًا له.

**فإذا تقررت هذه القاعدة، فنقول**: هذه الأمور التي ذكرناها في الشاهد في وجوب كون الواحد منَّا مُريدًا هي حاصلة بكمالها في حق الله تعالىٰ، فإنه لا يفعل أفعاله كلها إلا لداع يخصها وليس ممنوعًا من إرادتها، فيجب أن يكون مُريدًا لها، ما خلا الإرادة والكراهة؛ لما ذكرناه، فهذا الكلام في تقرير دلالتهم علىٰ كونه تعالىٰ مُريدًا.

**فأما الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ كارهًا، فهي**:

صيغة النهي واستدلالهم بها علىٰ كونه تعالىٰ كارهًا علىٰ وجهين:

---

(١) (العلم) في النسخة (ج).

(٢) (لين) في النسخة (أ، ب).

**أحدهما**: أن يقولوا: إن الناهي لا يكون ناهيًا إلا مع الكراهة.

**وثانيهما**: أن يثبتوا لصيغة النهي حكمًا، ثم يدلوا علىٰ أنه لا يؤثر فيه شيء سوىٰ الكراهة كما حكينا استدلالهم بصيغة الأمر علىٰ الإرادة سواء من غير فرقٍ بينهما في تمشية الدلالة، فهذه عمدة أدلة المثبتين للإرادة والكراهة أمرًا زائدًا علىٰ أن الداعي مخالفة للعلم والظن والاعتقاد.

**المرتبة الثانية: في ذكر أدلة النافين لهذه الإرادة:**

وقد اعتمدوا في نفسها شاهدًا وغائبًا علىٰ وجوهٍ كثيرة، وأقواها مسالك ثلاثة.

**المسلك الأول**: حجة الخوارزمي وقد ذكرها في «المعتمد» واستقواها، وحاصل ما قاله: هو أن الإرادة أمرٌ زائدٌ علىٰ الداعي لا طريق إليه، وما لا طريق إليه وجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إنه لا طريق إليها معنىً زائدًا علىٰ الداعي».

**فبيانه يكون بطريقين:**

**الطريق الأول**: نقل أدلة المثبتين لها معنىً زائدًا، ثم بيان فسادها وضعفها:

**وجملة ما أوردوه وجوه ثلاثة.**

**أولها**: استدلالهم عليها بصيغة الأمر والخبر علىٰ ذلك التقرير الذي حكيناه عنهم، وهو فاسد من وجهين:

**أما أولًا**: فلا نسلم أن للخبر والأمر حُكمًا زائدًا علىٰ مجرد الصيغة، وقد سبق منَّا تقريره في إبطال كون الكائنية حاصلة بمعنىً في مسألة الحدوث.

**وأما ثانيًا**: فلو سلمنا أن له بكونه خبرًا حُكمًا زائدًا، فالمؤثر فيه هو الداعي من غير حاجةٍ إلىٰ الإرادة التي زعموها معنىً زائدًا يؤثر فيه.

**وثانيها**: استدلالهم علىٰ كون الإرادة معنىً يخصص الأفعال بوقتٍ دون وقتٍ، وبوجهٍ دون وجهٍ، فلا بد من مخصصٍ، وليس ذلك إلا الإرادة، وهذا فاسد، لأن

تخصيص الأفعال بالأوقات والوجوه إنما كان لأجل الداعي وهو العلم؛ بتضمن المصلحة في هذا الوقت دون غيره من الأوقات، وبإيقاعها علىٰ هذا الوجه دون غيره من سائر الوجوه، وإذا كان هذا محتملًا بطل قولهم: إنه لا مخصص إلا الإرادة.

**وثالثها**: استدلالهم علىٰ الإرادة بأن العالِم بما يفعله لا يفعله إلا لداع، ولا يفعله لداعٍ إلا ويجب أن يكون مُريدًا إذا لم يكن ممنوعًا منه، والله تعالىٰ قد فعل أفعالًا لداعٍ يخصها، وليس ممنوعًا من الإرادة فيجب أن يكون مريدًا.

هذا تقرير ما قالوه هناك، وهو فاسد، لأنَّا لا[1] نسلم لهم أن العالِم بما يفعله لا يفعله إلا لداع يخصه.

**لكنا نقول**: قولكم: ومن فعل شيئًا لداع يخصه؛ فلا بد وأن يكون مُريدًا له خطأ، لأنكم إن أردتم به إثبات أمرٍ زائد علىٰ الإرادة التي زعمتم فهذا هو نفس المسألة التي وقع فيه النزاع. فمتىٰ سلمنا أن الإرادة هي جنس زائدٌ علىٰ الداعي وإن أردتم به نفس الداعي كان تكرارًا لا فائدة فيه، لأن[2] سياق الكلام يكون حاصله العالِم بما يفعله لا يفعله إلا لداعي، إلا وهو مريد له، والإرادة هي نفس الداعي، فيكون تكرارًا لا فائدة فيه، فيكون باطلًا.

فهذا هو الكلام علىٰ ما جعلوه دلالة لهم علىٰ الإرادة.

**الطريق الثاني: بيان أن شيئًا من الأدلة العقلية والنقلية لا يدل عليها:**

وهذا ظاهر، فإن الأمور التي يمكن أن تجعل دلالةً عليها يرجع بها إلىٰ الداعي من غير حاجةٍ إلىٰ أمرٍ زائدٍ هو الإرادة.

**فثبت بما ذكرناه أنه لا طريق إلىٰ أن الإرادة معنىً زائدًا علىٰ الداعي.**

---

(١) -(لا) في النسخة (أ، ب).

(٢) (لا) في النسخة (ب).

**وإنمـا قلنـا:** «إن مـا[١] لا طريق إليه وجب نفيـه»، فلأن تجويز ذلـك يؤدي إلىٰ القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، فيجب أن يكون باطلًا.

فهـذه زُبـدة ما عوّل عليـه الخوارزمي في تقريـر هذه الطريقـة في «المعتمد» مع تلخيـص منّا[٢] لها، وتهذيب لم يذكره، وقد سـبق الكلام عليها في أول الكتاب فلا وجه لتكريره.

**المسـلك الثاني: حجة أبي الحسـين،** وتقرير ما قاله: هو أنه تعالىٰ لو كان مُريدًا بإرادةٍ؛ لكانت إرادته لا تخلو إما أن تكون تابعةً لداعيه أو لا تكون تابعةً، والقسمان باطلان، فيبطل أن يكون تعالىٰ مُريدًا بإرادةٍ، وهذا هو المقصود.

**وإنما قلنا:** «إنه يسـتحيل ألا تكـون تابعةً لداعيه»، فلأنهـا إذا[٣] كانت غير تابعةٍ لداعيـه كانت تلـك المريدية إما واجبة الثبـوت لذاته، وإما بـإرادةٍ قديمة، وإما أن يقـال: إنها غير معللة بوجهٍ من الوجوه، وهـذه الوجوه الثلاثة كلها باطلة، فبطل أن يقـال: إنها غيـر تابعةٍ لداعيه، أما اسـتحالة كونه تعالىٰ مُريدًا لذاتـه أو بإرادةٍ قديمة فسيأتي تقريره في المسلك الثالث، وأما استحالة كونها غير معللةٍ بوجهٍ من الوجوه، فلأنهـا حصلت بعد أن لم تكن حاصلةً، والأمـور المتجددة لا بد من تعليلها وهذا معلوم بالبديهة، فظهر بما ذكرناه ها هنا أنها غير تابعةٍ لداعية.

**وإنمـا قلنا:** «إنه يسـتحيل أن تكون تابعةً لداعيه»، فـلأن المعقول من الإرادة لمن يثبتها أمرًا زائدًا أنها معنىً يفعل بالقدرة؛ تخصص الفعل بوقوعه علىٰ وجهٍ دون وجهٍ.

**فنقـول:** ليـس يخلو الحال فيمن فعلها إما أن يفعلها لـداعٍ أو لا. فإن فعلها لغير داع كان عبثًـا قبيحًا، والعبث علىٰ الله تعالىٰ محال. وإن فعلها لداع؛ فذلك الداعي لا يخلو حاله من وجوهٍ ثلاثة:

(١) (انما) في النسخة (ج).
(٢) (ما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (إذ) في النسخة (ب).

**أولهـا: أن يكون عائدًا إلـىٰ الفعل**، ثم تأثيرها فيه لا يخلـو حاله إما أن يكون في وجـوده أو في الدعـاء إليـه أو في وقوعه علىٰ وجـهٍ دون غيره، ولا يجـوز أن يكون تأثيرهـا في وجـوده، لأن(١) وجود الفعـل حاصل بالقدرة، فلا تحتـاج إلىٰ الإرادة، ولا يجـوز أن يكـون تأثيرها في الحث علـىٰ الفعل، لأن(٢) الداعـي كافٍ في الدعاء إلـىٰ الفعل والحث علـىٰ إيجاده، ولا يجوز أن يكون تأثيرهـا في وقوع الفعل علىٰ وجـهٍ دون وجـهٍ؛ لأنه لا وجه للفعـل يقع عليه بالإرادة، ثم لـو كان ثمَّ وجهٌ للفعل كما زعموه لكفىٰ فيه الداعي من غير حاجةٍ إلىٰ الإرادة فبطل أن يكون فعل الإرادة لأمرٍ عائد إلىٰ الفعل.

**وثانيها: أن يكون عائدًا إلىٰ الفاعل** وهو لا يخلو من وجهين:

**أحدهما**: أن يفعل هذه الإرادة ليكون موقع الفعل عليه حقيقيًا(٣) إذا فعله.

**وثانيهما**: أن يفعلها لأنه يتعجل بفعلها مسرة في نفسه، فإن الإنسان قد يجد ذلك من نفسه فإنه يريد الشيء قبل فعله ليتعجل بإرادته مسرةً.

وهـذان الوجهـان مسـتحيلان في حقه تعالىٰ، فبطـل أن يكون فعلهـا لأمرٍ عائدٍ إلىٰ الفاعل.

**وثالثهـا**: أن يكون عائدًا إلىٰ المفعول له، وهو أن يقال: إن له تعالىٰ في فعل هذه الإرادة غرضًا صحيحًا؛ وهو أن يَسُرَ بفعلها الغير، وهذا باطل لأمرين:

**أما أولًا**: فلأن من أثبتها لا يقول: بأن الوجه في فعلها هو حصول مسرة الغير من سائر المكلفين.

**وأما ثانيًا**: فلأن الله تعالىٰ خلق المنافع للمكلفين ولغيرهم لداعي الانتفاع، وإن لـم يكن مُريـدًا لانتفاعهم، وخلقها لداعـي الانتفاع كافٍ في حصول المسـرة، فلا

---

(١) (لين) في النسخة (أ).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (حقيقًا) في النسخة (أ، ب).

حاجـة إلىٰ فعل[١] هذه الإرادة، فحصل أنـه لا وجه في فعل هذه الإرادة، فيجب أن تكون باطلة.

فهذا ما عوّل عليه أبو الحسين.

**المسـلك الثالث: حجة النَّظـام والكعبي وغيرهما، وحاصل مـا ذكروه** هو: أنه تعالىٰ لو كان مُريدًا لكان لا يخلو إما أن يكون مُريدًا لذاته أو بإرادةٍ قديمة أو بإرادةٍ حادثةٍ، وهذه الأقسام كلها باطلة، فيبطل القول بكونه تعالىٰ مُريدًا.

**أما القســم الأول**: وهو أن يكون تعالىٰ مُريدًا لذاته فهو باطل، لأنه لو كان مُريدًا لذاتـه لوجـب أن يكون مُريدًا لكل ما يصـح أن يكون مُرادًا، وهـذا محال، فالقول بكونه تعالىٰ مُريدًا لذاته محال.

**وإنمــا قلنــا**: «إنـه لو كان مُريـدًا لذاتـه لوجب أن يريـد كل ما[٢] صـح أن يراد» فلأمرين:

**أما أولًا**: فلأنه تعالىٰ لما كان عالِمًا لذاته وجب أن يعلم كل ما[٣] صح أن يكون معلومًـا، فهكـذا إذا كان مُريـدًا لذاته وجب أن يريد كل ما[٤] صـح أن يكون مُرادًا، والجامع بينهما كون كل واحدٍ من هاتين الصفتين ثابتةً للذات.

**وأما ثانيًا**: فهو أن المرادات مشـتركةً في صحة أن يريدها كل مُريد، فإذا اقتضت الـذات كون بعضها مُرادًا وجـب أن يقتضي الباقـي، لأن اقتضائها[٥] للبعض ليس بأولىٰ من اقتضائها للكل، إذ لا مخصص لمرادٍ دون مراد.

**وإنما قلنا**: «إن هذا باطل»، فلأمرين:

**أمــا أولًا**: فـلأن «زيـدًا» إذا أراد حياة إنسـان، و«عمرًا» يريد موتـه، فلو كان الله

---

(١) (حاجة لفعل) في النسخة (ج).

(٢) (كلما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (كلما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (كلما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (اقتضاها) في النسخة (أ، ب، ج).

تعالىٰ مُريدًا لكل المرادات لوجب أن يكون مُريدًا [لحياة وموت ذلك الإنسان الذي تلاقت عليه إرادة زيد وعمرو][١] معًا، وهذا محال.

**وأما ثانيًا:** فلأن الأشياء التي يصح أن تكون مُرادةً لا نهاية لها، فيلزم وجود ما لا نهاية له، وهذا باطل، فبطل بما ذكرنا أنه تعالىٰ غير مُريدٍ لذاته.

**وأما القسم الثاني:** وهو أن يكون تعالىٰ مُريدًا بإرادةٍ قديمةٍ، فهذا باطل أيضًا، إذ ليس تعلق الإرادة القديمة ببعض المرادات أولىٰ من تعلقها بالباقي، فيجب أن تكون متعلقةً بها أجمع، وحينئذٍ يلزم المحالات المذكورة التي ذكرناها في كونه تعالىٰ مُريدًا لذاته، فلا حاجة إلىٰ تكريرها، ويبطل بما أوردناه دلالةً علىٰ إبطال المعاني القديمة، فبطل أن يكون تعالىٰ مُريدًا بإرادةٍ قديمة.

**القسم الثالث:** وهو أن يكون تعالىٰ مُريدًا بإرادةٍ مُحدثة، وهو باطل أيضًا لأمرين:

**أما أولًا:** فلأن تلك الإرادة الحادثة يكون حدوثها مختصًا بوقتٍ مع جواز حدوثها قبل ذلك الوقت أو بعده، فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت إلىٰ إرادة أخرىٰ، ويلزم تسلسل الإرادات إلىٰ غير نهاية، وهذا محال.

**لا يقال:** إن هذا التسلسل غير لازم، لأن[٢] القادر إنما وجب أن يريد فعله الحادث لا لكونه حادثًا، كيف كان حتىٰ يلزم منه احتياج كل حادثٍ إلىٰ إرادةٍ إلىٰ غير غاية، بل نقول: إنما وجبت إرادته لأنه مقصود بالدواعي، وليس الإرادة بهذا الوجه، فإنها غير مقصودة بالدواعي، بل الداعي إلىٰ الفعل يدعو إليها تبعًا من غير قصدٍ إليها.

**لأنَّا نقول:** هذا فاسد، لأن[٣] الداعي لا يخلو حاله، إما أن يكون كافيًا في حدوث الأفعال وتخصيصها بأوقاتها ووجوهها أو لا يكون كافيًا. فإن كان كافيًا فلا حاجة

(١) (مُريدًا لحياة زيدٍ وموته) في النسخة (أ، ب، ج)، قمنا بتغيير النص هنا فيما بين المعكزفين ليتم ضبط معنىٰ النص.

(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

إلىٰ الإرادة، وإن لم يكن كافيًا وجب احتياج الإرادة إلىٰ إرادةٍ أخرىٰ سواء قلنا: إن حدوثها يكون مقصودًا أو تابعًا، فيلزم ما قلناه.

**وأما ثانيًا**: فلأنه تعالىٰ لو كان مُريدًا بإرادةٍ حادثة، لكان لا يخلو حال تلك الإرادة إما أن تكون حادثة فيه أو في غيره، أو لا في محلٍ، وهذه الأقسام كلها باطلة، فيبطل القول بكون مُريدًا بإرادةٍ حادثةٍ.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن تكون الإرادة حادثة فيه»، فلأنه يلزم منه أن يكون الله تعالىٰ محلًا للحوادث، وسيأتي إبطاله إذا ذكرنا ما يستحيل عليه من توابع الجسمية.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن تكون تلك الإرادة حادثة في غيره»، فلأن ذلك الغير لا يخلو حاله إما أن يكون حيوانًا أو لا يكون حيوانًا، فإن كان حيوانًا فهو أحق بأن يكون مُريدًا بها من غيره؛ لاختصاصها به، وحلولها فيه، وإن لم يكن حيوانًا استحال حصولها فيه.

لأنَّا نعلم بالضرورة استحالة حصول الإرادة في المحل الذي لا حياة فيه، ولأنه إذا استحال حصولها في اليد مع كونها حية، فلأن يستحيل حصولها في الجماد أولىٰ وأحق.

**وإنما قلنا**: «إنه يستحيل أن تكون حادثة لا في محلٍ» فلأمرين:

**أما أولًا**: فلأنَّا لو جوّزنا إرادةً لا في محلٍ موجودةٍ لجوّزنا وجود سائر الأعرَاض لا في محل، والجامع بينهما هو أن معقول العرضية مفتقر إلىٰ المحل، والقول بوجود الأعرَاض لا في محل باطل بالاتفاق، فهكذا ما قالوه في الإرادة.

**وأما ثانيًا**: فلأن اقتضاء تلك الإرادة لكونه مُريدًا إما أن يتوقف علىٰ حلولها في المُريد أو لا يكون متوقفًا، فإن توقف وجب ألا يكون الله تعالىٰ مُريدًا بإرادةٍ غير حالةٍ فيه، لبطلان شرط اقتضائها، وهو الحلول. وإن لم يتوقف ذلك علىٰ حلول الإرادة في المريد، فالإرادة الموجودة لا في محل ليس بأن تقتضي كونه تعالىٰ مُريدًا

أولىٰ من أن تقتضيه لغيره، فيلزم أن تقتضي تلك الإرادة صفة كونه مُريدًا لكل الحيوانات، كما اقتضتها للباري تعالىٰ أو لا تكون مقتضية للباري كونه مُريدًا لمَّا لم تقتضيها لكل الحيوانات، وهذه الوجوه كلها محالة، فيبطل القول بوجود إرادة لا في محل.

**لا يقال**: إن المريد إذا كان موجودًا لا في محل ولا في جهةٍ كان اختصاص تلك الإرادة التي لا في محلٍ ولا في جهةٍ به أقوىٰ من اختصاصها بسائر المريدين الموجودين الوجودين في الجهات، فلا يلزم عليه محال.

**لأنَّا نقول**: إن الإرادة لما كانت في ذاتها غنيةً عن المحل والجهة في اقتضائها المُريدية كانت نسبة تلك الإرادة إلىٰ كل الأحياء نسبة واحدةً، وأما كون بعض المُريدين في الجهة والبعض لا في جهةٍ، فلما لم يكن معتبرًا في وجود الإرادة ولا في كون المُريد مُريدًا استحال أن يختلف[1] لأجل ذلك حُكم اقتضاء الإرادة للمُريدية.

**فثبت بما ذكرنا** استحالة أن يكون الله مُريدًا بإرادةٍ قديمة أو حادثة أو أن يكون مُريدًا لذاته، ويلزم منه استحالة كونه مُريدًا.

فهذه زُبدة ما عوّل عليه المعتزلة في بطلان الإرادة، ولهم طرق غير هذه أغفلنا ذكرها لركتها وفسادها، وقد نجز غرضنا من ذكر ما اعتمده الفريقان في إثبات الإرادة ونفيها.

**المرتبة الثالثة: في ذكر المختار في حقيقة الإرادة ومعناها:**

**والمختار عندنا** تفصيل نشير إليه يشتمل علىٰ مقصدين:

**المقصد الأول**: هو أن معنىٰ الإرادة في حق الله تعالىٰ هو علمه باشتمال الفعل علىٰ مصلحة، فإرادته لأفعاله تعالىٰ هو علمه باشتمالها علىٰ المصالح فيفعلها، ومعنىٰ إرادته تعالىٰ لفعل غيره هو أمرهُ به، فهذا معنىٰ إرادته تعالىٰ لفعله وفعل

(١) -(أن يختلف) في النسخة (ب، ج).

غيـره. وأما [معنىٰ][(١)] كراهته [تعالىٰ][(٢)] فهي علمه باشـتمال الفعل علىٰ مفسـدة، وكراهته لفعل غيره هو نهيه عنه.

**ويـدل علىٰ ما قلناه**[(٣)]: هو أنَّا توافقنا علىٰ أنه لا بد من الداعي إلىٰ الفعل في حقه تعالىٰ، وهو علمه باشتمال الفعل علىٰ مصلحةٍ، ولكن زعموا أنه لا بد من أمرٍ زائدٍ علىٰ هذا العلم يكون تابعًا له، وهو الذي يعنونه بالإرادة.

**فنقـول**: إن كـون الإرادة أمرًا زائدًا علىٰ الداعي ليـس يعقل إلا أن يكون ميلًا في القلب وتشـوّقًا من جهة النفس، وتوقانًا من جهتنا إلىٰ مرادها، ويجد الإنسان ذلك من نفسـه؛ ويتحققه، وهـذا المعنىٰ مسـتحيل في حقه تعالىٰ، فلهـذا قلنا: إن معنىٰ الإرادة في حقه تعالىٰ ليس أمرًا زائدًا علىٰ مجرد الداعي، وهو علمه باشتمال الفعل علىٰ مصلحةٍ، فإثبات أمرٍ زائد علىٰ ما ذكرناه لا يعقل، فلا وجه لإثباته، وهذا الذي اخترنا في إرادته تعالىٰ هو مذهب الخوارزمي وأبي الحسين.

**المقصـد الثاني**: أن معنـىٰ الإرادة وحقيقتها في حقنا أمرٌ زائـدٌ علىٰ العلم والظن والاعتقاد سـواء كان مُريـدًا لفعله أو لفعل غيره، والذي يـدل علىٰ ما قلناه: هو أن الواحـد منَّا يجد إرادته من نفسـه أمـرًا زائدًا علىٰ علمه وظنه واعتقـاده بأن[(٤)] له في الفعـل نفعًـا أو دفع ضـررٍ، ويجدها طالبةً له ومتشـوقةً إليه، ولا شـيء أوضح مما يجده الإنسـان من نفسه، وهذا بعينه هو مذهب أبي الحسين، فأما الخوارزمي فإنه عمـم المنع في نفي الإرادة أمرًا زائدًا علىٰ الداعي شـاهدًا وغائبًا وهذا فاسـد، فإن الواحد منَّا يجد الإرادة من نفسـه أمرًا زائدًا علىٰ علمه وظنه واعتقاده كما حققناه، ويجدها طالبةً لمُرادها متشوقة إليه.

**والعجـب منه!** حيث زعـم أن الإرادة هي نفـس الداعي شـاهدًا وغائبًا من غير أمـرٍ زائـدٍ علىٰ ذلك، وقد ذهب إلىٰ أن المدركية أمـرًا زائدًا علىٰ العلم، وأنها تابعة

---

(١) -(معنىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) +(ويدل علىٰ ما قلناه) مكررة في النسخة (ب).
(٤) (أن) في النسخة (ج).

للحيية ومقتضية لها عند استكمال شرائطها، وكان غاية كلامه واستدلاله علىٰ أنها زائدة علىٰ العلم.

**قوله**: إني أجد من نفسي أمرًا عند الإدراك مغايرًا للعلم، وأجد عند الإدراك تفرقةً ضرورية بين أن أعلم الشيء ولا أدركه؛ وبين أن أعلمه وأدركه، فحكم بأن الإدراك زائد علىٰ العلم بما يجده من نفسه من التفرقة بين العلم والإدراك، وهذا بعينه حاصل في الداعي مع الإرادة، فإن أحدنا يجد من نفسه عند علمه أو ظنه لحصول النفع ودفع الضرر أمرًا زائدًا هو طلبه للفعل وميل قلبه إليه، ويجد تفرقةً ضرورية بين أن يعلم ما في الفعل من نفع أو دفع ضررٍ، وبين أن يطلبه ويقصده، فإذا كان الوجدان في الإدراك دالًا علىٰ أمرٍ زائدٍ فهو بعينه دالٌ علىٰ أن الإرادة أمرًا زائدًا علىٰ الداعي، فكيف صار أحد الوجدانين أولىٰ من الآخر؟

بل لا يمتنع أن يكون الحال في الإرادة أجلىٰ من الإدراك، فإن الإدراك لا يمتنع دخول اللبس فيه بأن يقال: إن الإدراك طريق إلىٰ العلم بالمدرك، فلا يمتنع أن يقال: إن التفرقة التي يجدها الإنسان عند الإدراك هو أنه عند الإدراك يحصل له العلم بتفاصيل المدرَك، بخلاف حاله إذا علمه من دون إدراك، وهذا اللبس غير حاصلٍ في الإرادة مع الداعي، فإن الداعي ليس طريقًا إلىٰ الإرادة.

**لا يقال**: إن التفرقة التي يجدها الإنسان من نفسه بين أن يعلم ما في الفعل من نفع أو دفع ضررٍ، ثم لا يريده، وبين أن يعلم ما فيه منهما ثم يطلبه ويريده، هو أن في الحالة الأولىٰ لم يخلُ الداعي عن شوبٍ من الصوارف بخلاف الحالة الثانية، فإنه قد خلا عن شوب الصوارف؛ وصفا عن المعارضة.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإنَّا نعلم بالضرورة وجدان أمرٍ زائدٍ عند تمحص الدواعي وخلوصها عن شوب الصوارف علىٰ العلم والظن والاعتقاد لحصول النفع أو دفع الضرر الخالصين.

فظهر بما حققناه أنه لا مَدفع لكون الإرادة أمرًا زائدًا في الشاهد، ولا مزيد علىٰ هذا التحقيق الذي ذكرناه، فهذا محصول الكلام في هذه المسألة.

**المسألة الثانية: في كيفية[١] حصول هذه المريدية:**

**اعلم** أن ما ذكرناه من المختار في حقيقة الإرادة ومعناها فلا يفتقر إلىٰ ذكر هذه المسألة لأن الإرادة راجعة إلىٰ علم الله تعالىٰ باشتمال الفعل علىٰ مصلحة، وقد سبق تقرير كونه تعالىٰ عالِمًا لذاته، وإنما أوردنا هذه المسألة بيانًا لمن يذهب إلىٰ أن الإرادة أمرٌ زائدٌ علىٰ العلم والاعتقاد.

**وقد اختلفوا في كيفية حصول هذه المُريدية.**

**فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة** وغيرهما من جماهير المعتزلة إلىٰ أن هذه المريدية حالة مستحقة علىٰ سبيل الجواز شاهدًا وغائبًا وأن المؤثر فيها في حق الله تعالىٰ إرادة موجودة لا في محلٍ، وأن الواحد منَّا مريدٌ بإرادةٍ موجودة في قلبه.

**وعند الأشعرية** أنه تعالىٰ مريدٌ بإرادةٍ قديمة قائمة بذاته، وهذا بعينه هو مذهب الكُلّابية.

**وأما النجارية** فزعموا أن الله مُريد لذاته.

والكلام علىٰ هذه الأقاويل قد قدمناه في المسألة الأولىٰ، فلا وجه لتكريره.

**واعلم** أن لهذه الإرادة عند[٢] مثبتيها أحكامًا منها: أنها لا تتعلق إلا بالأمور الحادثة، فأما الأمور الباقية فيستحيل تعلقها بها. ومنها أنه يصح أن تكون مرادةً؛ ولا يجب أن تكون مرادةً.

**وزعم الكعبي** أنه يستحيل إرادة الإرادة، وهذا فاسد، فإنه إذا كان المصحح لكون الشيء مُرادًا إنما هو الحدوث، جاز إرادة الإرادة؛ لأنها حادثة، ومنها أنها

---

(١) -(كيفية) في النسخة (ج). (٢) (عد) في النسخة (أ).

مختصة بالتأثير في وجوه الأفعال بخلاف غيرها كالقدرة والعلم، فإنه لا حظ لهما في شيء من ذلك، ولها أحكام كثيرة منها ما يختص المريدية، ومنها ما يختص الإرادة في نفسها عندهم، ولسنا نريد ذكرها؛ لأنَّا قد وعدنا في أول الكتاب ألا نذكر إلا ما يتعلق بالأمور الإلهية[١]؛ ويختص بالمسائل الدينية؛ إلا ما تمس إليه الحاجة من المسائل الكلامية علىٰ سبيل الندرة.

**المسألة الثالثة[٢]: في إرادة الكائنات:**

**اعلم** أن قبل الخوض في حقائق هذه المسألة نذكر الخلاف فيما يريده الله تعالىٰ وما لا يريده.

**فنقول:** اتفق أهل القبلة علىٰ أن الله تعالىٰ مريد لجميع أفعاله ما خلا الإرادة والكراهة، ثم اختلفوا بعد ذلك فيما يريده من أفعال غيره، وما لا يريده.

**فذهب القائلون:** بالعدل من الزيدية والمعتزلة إلىٰ أن[٣] الله[٤] تعالىٰ مُريد لجميع الطاعات من أفعالنا ما حدث منها وما لم يحدث، وأنه تعالىٰ كارهٌ لجميع المعاصي ما حدث منها[٥] وما لم يحدث.

**وذهب سائر فرق المجبرة من الأشعرية والكُلّابية[٦] والنجارية** إلىٰ أن الله تعالىٰ مُريد لجميع الكائنات طاعةً كان أو معصيةً، وأنه لا كائن في عالَمنا هذا إلا وهو يتعلق بقدرة الله تعالىٰ وإرادته، وأن سائر الفواحش كلها والمعاصي صادرة عن إرادته. وأن ما[٧] لم يحدث؛ فإن الله تعالىٰ لا يريده طاعةً كان أو معصيةً.

**فإذا تقررت هذه القاعدة** ذكرنا الأدلة علىٰ صحة ما نذهب إليه، ثم نذكر شُبه المخالفين، فلا جرم رتبنا الكلام في المسألة علىٰ فصلين.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب).
(٢) (الثانية) في النسخة (ب، ج).
(٣) (أنه) في النسخة (ج).
(٤) -(الله) في النسخة (ب، ج).
(٥) (منه) في النسخة (ب، ج).
(٦) -(والكُلاّبية) في النسخة (ب، ج).
(٧) -(ما) في النسخة (ج).

## الفصل الأول
## في إقامة الدلالة على ما نذهب إليه

ويتحصل المقصود منه بذكر طرفين:

**أحدهما:** أنه تعالىٰ مُريد للطاعات.

**وثانيهما:** أنه تعالىٰ كاره لجميع المعاصىٰ.

**الطرف الأول: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ مُريد لجميع الطاعات.**

**وفيه مسلكان:**

**المسـلك الأول:** أنه تعالىٰ أمر بالطاعات، والآمر بالشيء يجب أن يكون مُريدًا له، فيجب أن يكون الله مُريدًا للطاعات.

**وإنما قلنا:** «إن الله تعالىٰ أمر بالطاعات»؛ فلأمور ثلاثة:

**أما أولًا:** فلِمَا قررناه في مسألة الإرادة من إثبات المريدية له.

**وأما ثانيًا:** فلموافقة الخصم لنا علىٰ ذلك.

**وأما ثالثًا:** فلإجماع المسلمين علىٰ كونه تعالىٰ آمرًا بجميع الطاعات.

**وإنما قلنا:** «إن الآمر بالشيء يجب أن يكون مُريدًا له»، فلوجوهٍ ثلاثة:

**أما أولًا:** فلأن الأمر متميز عما ليس بأمرٍ بكونه آمرًا، وهذه الآمرية يسـتحيل أن يكون المؤثر فيها شيئًا من الأمور العائدة إلىٰ الصيغة الواجبة منها، والجائزة، سوىٰ الإرادة كما قررنا حقائق القول فيه في المسألة الأولىٰ، فوجب حينئذٍ أن تكون هذه الآمرية معللة بالإرادة.

**وأما ثانيًا:** فهب أنَّا سـلمنا أن الآمرية ليسـت حالة للآمر. فنقول: الآمر يجب أن

يكون مُريدًا للمأمور، لأن[1] الآمر لا ينفصل عن سائر الحقائق من التهديد وغيره إلا بإرادة المأمور.

**وأما ثالثًا:** فالآمر طالبٌ، والطالب لا بد له من مطلوب، وطلب الشيء من غير إرادته محال.

فيلزم أن تكون إرادة المأمور أصلًا في معقول حقيقة الآمر.

**فثبت بما ذكرنا** أن الله مريدٌ لجميع الطاعات.

**المسلك الثاني:** هو أن الأنبياء وسائر المؤمنين موصوفون بالطاعة لله تعالىٰ، والمطيع هو من فعل ما أراده المطاع، فيجب أن تكون الطاعات مراده لله تعالىٰ.

**وإنما قلنا:** «إن الأنبياء وسائر المؤمنين موصوفون بالطاعة لله تعالىٰ»، فلأمور ثلاثة:

**أما أولًا:** فلأن من معقول الطاعة فعل ما يطابق غرض الغير، ولا يفهم منها أمرٌ سوىٰ ما ذكرنا.

**وأما ثانيًا:** فلأن الخصم يوافقنا علىٰ ذلك.

**وأما ثالثًا:** فلا خلاف بين المسلمين في كون الأنبياء وسائر المؤمنين موصوفين بالطاعة لله تعالىٰ والانقياد لحكمه.

**وإنما قلنا:** «إن المطيع هو من فعل ما أراده الغير»، فلأمرين:

**أما أولًا:** فلأن من فعل ما أراده الغير وصف بكونه مطيعًا له، ومن لم يفعل ما أراده الغير؛ فليس مطيعًا، فلما كان وصف كونه مطيعًا دائرًا مع فعل مراد الغير وجودًا وعدمًا، وجب أن يكون علةً فيه وأصلًا في معقول حقيقته.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

**وأمـا ثانيًـا**: فليس يخلو كونه مطيعًا إما أن يكون لأنـه فعل ما أمر به أو لأنه فعل مراده. والأول: باطل، لأن العبد يوصف بكونه مطيعًا لسيده، وإن لم يكن من جهته أمرٌ، بل هو ساكت، بل يصفونه بذلك لأنه فعل مُراد سيده.

**فثبت** أن المطيع هو من فعل ما أراده الغير، فإذا كانوا مطيعين لله وجب أن تكون طاعاتهم مرادةً، وهذا هو المطلوب.

**فثبت بما ذكرناه** أن الله تعالىٰ مُريد لجميع الطاعات؛ واجباتها ومندوباتها، لأنها كلها مطلوبة له، وهو آمرٌ بها كما حققناه.

**الطرف الثاني: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ كارهٌ لجميع المعاصي وساخط لها:**

**ويدل علىٰ ذلك مسالك:**

**المسـلك الأول**: حجة الشـيخ أبي هاشـم، وتقرير ما قاله: هو أنه تعالىٰ ناهٍ عن جميع المعاصي، والناهي عن الشيء كارهٌ له، فإذًا[1] المعاصي كلها مكروهةٌ لله.

**وإنمـا قلنا**: «إن الله نـاهٍ عن المعاصي»، فلأنه تعالىٰ قد صـدر منه صيغة النهي، كقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٥١]، إلـىٰ غير ذلك من المناهـي، ولم يدلنا في هذه المناهي علىٰ أنه أراد بها غير ظاهرها وحقيقتها، فلو أطلقها والحال هذه؛ ولم يكن مُريدًا لظاهرها ولم يُبيّنه ولا نبه عليه، لكان ذلك منـه تعالىٰ إلغازًا وتعمية، وهما محالان، فيجب أن يكون المقصود منه ما يدل عليه الظاهر، ويُشعر به، فثبت بما ذكرنا أن الله ناهٍ.

**وإنما قلنا**: «إن الناهي عن الشيء يجب أن يكون كارهًا له»، فلأمرين:

**أمـا أولًا**: فلأن النهـي قد تقع صيغته تارةً نهيًا، وتقع تارةً غير نهيٍ، فلا بد من أمرٍ

(١) (فإذن) في النسخة (أ).

لأجلـه كانت نهيًـا، ثم لا يخلو إما أن يكون نهيًا لذاتها، أو لغير ذاتها، وهلم جرا إلىٰ سـائر الأقسـام التي ذكرناها في الأمر، وهي بأسـرها باطلة؛ سـوىٰ إنه إنما كان نهيًا لإرادة كونه نهيًا مع كراهة المنهي.

**وأمـا ثانيًا:** فلأن النهـي إنما ينفصل عـن التهديد ليس إلا بكراهـة المنهي عنه، فثبت أن الله كارهٌ للمعاصي كلها[1].

**المسلك الثاني:** حجة الشيخ أبي الحسين، وحاصل ما ذكره[2]: هو أن الله تعالىٰ لا يدعوه داع إلىٰ فعل القبيح، فلا يكون تعالىٰ مُريدًا له.

**وإنمـا قلنـا:** «إنه تعالىٰ لا يدعوه داع إلىٰ فعل القبيـح»، فلأن الداعي في حق الله تعالىٰ ليس إلا العلم لاستحالة الظن والاعتقاد، والعلم إنما يكون داعيًا إلىٰ الفعل إذا كان متعلقًا بالنفع ودفع الضرر، وأما بكونه حسـنًا وإحسانًا فهذان الوجهان هما اللـذان يدعوان إلىٰ الفعل. والأول في حقه تعالىٰ محال، لاستحالة النفع والضرر عليه. والثاني لا يمكن تصوره في حق القبيح.

**فثبت بما ذكرنا** أن الله تعالىٰ لا داعي له إلىٰ فعل القبيح بحال.

**وإنما قلنا:** «إنه لا يكون مُريدًا له»، فلما قررنا من قبل أنه لا معنىٰ للإرادة في حقه تعالىٰ إلا الداعي، فإذا كان داعيه مستحيلًا في فعل القبيح استحالت إرادته له، وهذا هو مطلوبنا.

**المسـلك الثالث:** الإتيان بمـا يريده الغير يكون طاعةً لذلـك الغير، فلو أراد الله الكفر والفسـق لـكان يلزم أن يكـون الكفار والفسـاق مطيعيـن لله تعالىٰ بكفرهم وفسوقهم، وكل مطيع لله تعالىٰ فلا شك في كونه مستحقًا للثواب بالإجماع، فيلزم علىٰ مساق هذا المذهب أن يكون الكفار مستحقين للثواب، وهكذا الفساق أيضًا، وهذا باطل.

---

(١) (أن الله للمعاصي كارهٌ لها) في النسخة (ج).

(٢) (دلره) في النسخة (ب، ج).

**وإنما قلنا:** «إن الإتيان بمراد الغير يكون طاعةً»، فلوجوهٍ أربعة:

**أما أولًا:** فلما قدمناه في بيان كونه تعالىٰ مُريدًا للطاعات.

**وأما ثانيًا:** فلما روىٰ عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: أنه كان في بعض الغزوات فضرب الأرض بعقبه فنبع الماء، فقال أبو طالب: يا محمد إن ربك ليعطيك، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ {**وأنت لو أطعت الله لأطاعك**}[1]، ومعناه لو فعلت ما يريده فعل لك ما تريده.

**وأما ثالثًا:** فلما روىٰ عن عمر أنه قال: {**أطاعني ربي في ثلاثٍ**}[2]، فوصف الله

---

(١) هذه الرواية فيها خطأ ظاهر، فهي جمعت بين روايتين وقعتا لكن لا صلة بينهما، الأولىٰ: نبع الماء من بين أصابع النبي، وهذه معجزة ثابتة وكانت بعد الهجرة، والثانية: ما كان من دعاء النبي لأبي طالب وهذا كان في مكة قبل الهجرة. فأبو طالب كانت وفاته في مكة قبل هجرة النبي ﷺ، ولم تكن هناك غزوات للنبي ﷺ في مكة، فأول الغزوات كانت غزوة بدر بعد الهجرة، فكيف يقول أبو طالب للنبي في إحدىٰ غزواته وهو قد وفاته المنية قبل بدء الغزوات بالبلية، أما رواية «وأنت لو أطعت الله لأطاعك» فقد روىٰ الطبراني عن أنس بن مالك: {**أنّ أبا طالبٍ مرِض فعاده النَّبيُّ ﷺ فقال له يا ابنَ أخي ادعُ إلهَكَ الَّذي تعبُدُ أنْ يُعافيَني فقال اللَّهمَّ اشفِ عمِّي فقام أبو طالبٍ كأنَّما نُشِط مِن عِقالٍ فقال له يا ابنَ أخي إنّ إلهَكَ الَّذي تعبُدُ ليُطيعُكَ قال وأنتَ يا عمّاه لئنْ أطَعْتَ اللهَ ليُطيعَنَّكَ**}. الطبراني، المعجم الأوسط (٤/ ٢٠٠). ذخيرة الحفاظ (من الكامل لابن عدي)، أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، المعروف بابن القيسراني، المحقق: د. عبد الرحمن الفريوائي، الناشر: دار السلف – الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٦ هـ-١٩٩٦م، (١/ ٥١٥).

(٢) عن أنس بن مالك، قال: قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، «وافقت ربي في ثلاث: فقلت يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلىٰ، فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ﴾ [البقرة: ١٢٥] وآية الحجاب، قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلمهن البر والفاجر، فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء النبي ﷺ في الغيرة عليه، فقلت لهن: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرًا مِّنكُنَّ﴾، فنزلت هذه الآية. أخرجه البخاري في الصلاة: باب ما جاء في القبلة، برقم (٤٠٢)، في تفسير سورة البقرة: باب قوله: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّىۖ﴾ رقم (٤٤٨٣)، في تفسير سورة الأحزاب: باب ﴿لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ﴾ (٤٧٩٠)، وفي تفسير سورة التحريم: باب ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبۡدِلَهُۥٓ أَزۡوَٰجًا خَيۡرًا مِّنكُنَّ﴾ (٤٩١٦)، ومسلم (٢٣٩٩) وابن حبان (٦٨٩٦)، وأخرجه مقطعًا الدارمي (٢/ ٤٤)، والترمذي (٢٩٥٩) و(٢٩٦٠) في التفسير: باب سورة البقرة، والنسائي في التفسير كما في التحفة (٨/ ١٣)، وابن ماجة (١٠٠٩) في إقامة الصلاة: باب القبلة، من طرق عن حميد، عن أنس. وأخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (٤/ ٨٢٥) عن إبراهيم بن مرزوق، ومسند الإمام أحمد ابن حنبل، =

تعالىٰ بكون مطيعًا له؛ لمَّا فعل ما أراده.

**وأما رابعًا:** فقول سويد[(١)]:

**رُبَّ مَـن أَنضَجـتُ غَيظـًا قَلبَـهُ ❊ قَـد[(٢)] تَمَنّىٰ لِيَ مَوتـًا لَـم يُطَـع[(٣)]**

---

= للإمام الحافظ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط ١، (١٩٩٥ هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، (١/ ٢٤/ ٣٦ – ٣٧)، وفي فضائل الصحابة (٤٣٤) و(٤٣٧)، وشرح السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (٣٨٨٧) من طرق عن حميد الطويل، عن أنس. إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير حميد بن زنجويه فقد روىٰ له أبو داود والنسائي، وهو ثقة ثبت.

(١) سويد بن الصامت بن حارثة بن عديّ الخزرجي الأنصاري: شاعر، من أهل المدينة. كان يسميه قومه (الكامل) وهو صاحب الأبيات التي أولها:

**(ألا رب من تدعو صديقا، ولو ترىٰ ❊ مقالته، في الغيب، ساءك ما يفري)**

اشتهر في الجاهلية، وأدرك الإسلام وهو شيخ كبير، ولقيه النبي ﷺ بسوق (ذي المجاز) فدعاه إلىٰ الإسلام، وقرأ عليه شيئا من القرآن، فاستحسنه، وانصرف عائدًا إلىٰ المدينة، فلم يلبث أن قتله الخزرج. وذلك قبل الهجرة. الأعلام، (٣/ ١٤٥)، السيرة النبوية، للإمام عبد الملك بن هشام الحميري (ت ٢١٨ هـ)، تحقيق مصطفىٰ السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، بدون تاريخ، طبعة مصورة لدىٰ دار ابن كثير، سورية، (١: ١٤٨ – ١٤٩) وفي سمط اللآلي، ٣٦١ (زعم قومه أنه أسلم).

(٢) -(قد) في النسخة (ب، ج).

(٣) البيت من بحر الرمل، وهو من قصيدة مطلعها:

**بَسَـطَت رابِعَـةُ الحَبـلَ لَنـا ❊ فَوَصَلنا الحَبـلَ مِنها ما اتَّسَع.**

المعجم المفصل في شواهد العربية، د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية،الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، (٤/ ١٨٢)، الأغاني لإمام الأدب علي بن الحسين المعروف بأبي الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦هـ)، تحقيق لجنة من الأدباء، ط ١، (١٩٨٣ م)، الدار التونسية للنشر، تونس، (١٣/ ٩٨)؛ وخزانة الادب ولب لباب لسان العرب: لعبد القادر بن عمر البغدادي، طبع بمصر ١٢٩٩هـ، (٦/ ١٢٣ – ١٢٥)؛ والدرر (١/ ٣٠٢)؛ وشرح شواهد المغني، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١ هـ)، وقف علىٰ طبعه وعلق حواشيه: أحمد ظافر كوجان، مذيل وتعليقات: الشيخ محمد محمود ابن التلاميد التركزي الشنقيطي، الناشر: لجنة التراث العربي، الطبعة: بدون، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، (٢/ ٧٤٠)؛ والشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الناشر: دار الحديث، القاهرة، عام النشر: ١٤٢٣ هـ، (١/ ٤٢٨).

أي لم يُفعل له ما يريد.

**فثبت بما ذكرنا** أن المعاصي لو كانت مرادةً لله تعالىٰ للزم أن يكون الكفار والفساق مطيعين الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إن هذا محال»، فلأنَّا نعلم بالضرورة من دين صاحب الشريعة ودين الأمة أن الكفار والفساق ليسوا مطيعين لله تعالىٰ بكفرهم وفسقهم، فظهر بما قلناه أن المعاصي ليست مرادةً لله تعالىٰ.

**المسلك الرابع**: إرادة القبيح قبيحة، والقبيح علىٰ الله تعالىٰ محال، فإرادة القبيح غير جائزة في حق الله تعالىٰ.

**وإنما قلنا**: «إن إرادة القبيح قبيحة» فهذا من الأمور التي تعد في العلوم الضرورية، فإن العقلاء يعلمون من أنفسهم استحسان ذم من علموا من حاله أنه يريد قتل الأنبياء والفساد في الأرض، وتمزيق المصاحف وهدم المساجد، وانتهاك حُرم المسلمين.

**وإنما قلنا**: «إن القبيح علىٰ الله تعالىٰ محال»، فلأنه صفة نقصٍ، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال. وأيضًا فالقبيح دلالة علىٰ الجهل والحاجة، وهما محالان[١] في حق الله تعالىٰ.

فهذه المسالك كلها دالة علىٰ أن الله لا يريد المعاصي ولا يشاءها[٢]، بل يكرهها ويسخطها.

**ثم ها هنا مقام آخر إلزامي جدلي علىٰ القول بأن الله مُريد لجميع الكائنات إرادةً يستحيل خلافها:**

**وحاصله أن نقول**: لو كان وقوع الكائنات بإرادة الله علىٰ زعمكم وعندكم أن كل ما أراده الله فهو واجب الوقوع لا محاله، وكل ما لم يرده فهو ممتنع

(١) (محال) في النسخة (ب، ج).

(٢) (يشاها) في النسخة (أ، ب، ج).

الوقـوع لا محالة، فلو كان الأمر كما زعموه للزم أن يكون الأمر بالواقع كالأمر للمرمـي من شـاهق بالنـزول وأن يكون الأمـر بغير الواقع كالأمـر بالجمع بين الضدين وإيجاد الأجسام[١] وغير ذلك من الأمور المستحيلة، وهكذا القول في النهي، وهذا[٢] يبطل الأمر والنهي والذم والمدح، ويسد باب المجازاة بالثواب والعقـاب، ويهـدم قاعـدة الشـريعة والعمل عليهـا، ويؤدي إلىٰ إفحام الرسـل وإبطال البعث لهم كما سـنقرر عليهم هذه الإلزامات الشنيعة في خلق الأعمال، بعون الله ولطفه.

**وليـس العجـب!** مـن البُله وأهل البـلادة من المجـبرة، فلو سـكت الجاهل ما اختلـف الناس، وإنمـا العجب كله! من أهل الفطنة والكياسـة منهـم، حيث قالوا بهـذه الأقوال الرديئـة[٣]، ودانوا بمثل هـذه المذاهب المُنكَرة، فتبًا للجبر وسـحقًا لأصحابـه، وقبحًا وترحًا لاتباعه وأربابـه، كيف أضربوا عن التنزيه صفحًا، وطووا عن إحراز محاسنه كشحًا[٤].

**فهذا تقرير قاعدة الاستدلال علىٰ هذه المسألة بالأدلة العقلية.**

**فأما الأدلة النقلية:**

فقبـل الخـوض في إيرادها نذكر حكم الاسـتدلال بأدلة الشـرع علىٰ المسـائل الدينيـة، وقـد ذكرنـا في أول الكتاب مـا يصح الاسـتدلال عليه بأدلة السـمع، وما لا يصـح مطلقًـا، ولكنا نذكـر ها هنا ما يمكن الاسـتدلال عليه، بالأدلة الشـرعية، بالإضافة إلىٰ النظر والإلزام وما لا يصح.

---

(١) (الاقسام) في النسخة (ج).

(٢) -( القول في النهي، وهذا) في النسخة (ج).

(٣) (الردية) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) **الكشـح**: من لدن السـرة إلـىٰ المتن ما بين الخاصرة إلـىٰ الضلع الخلف، وهو موضع موقع السـيف إلىٰ المتقلـد. «وطوىٰ فلان كشـحه علىٰ أمر»: إذا اسـتمر عليه وكذلـك الذاهب القاطع. والكاشـح: العدو، ويقال: «طوىٰ كشحه عني»: إذا قطعك وعاداك. العين للخليل الفراهيدي، (٣/ ٥٧).

**فنقول:** المسائل الدينية بالإضافة إلىٰ أدلة الشرع علىٰ ثلاثة أضرب:

**فالضرب الأول منها:** يصح الاستدلال عليه بالأدلة الشرعية من حيث النظر، ومن حيث الإلزام.

**أما من حيث النظر:** فهو ظاهر، فإن أدلة الحكمة لا تتوقف علىٰ العلم بها ولا هي أصل من أصولها، **وأما من حيث الإلزام:** فأظهر أيضًا، فإن الجهل بها لا يُطرق خللًا في أصل الحكمة، ولا يبطل شيئًا من قواعدها.

**ومثال هذا الضرب** مسألة الرؤية، ومسألة الوحدانية.

**الضرب الثاني:** ما لا يصح الاستدلال عليه بالأدلة الشرعية ويمتنع من حيث النظر ومن حيث الإلزام، أما من حيث النظر فلأنه أصل من أصول الحكمة وقاعدة من قواعده، فلا يمكن تقرير قاعدة الحكمة إلا بعد ثبوته والإحاطة به، وأما من حيث الإلزام فلأن الجهل به يطرق خللًا في أصل الحكمة، ويهدم قاعدتها لا محالة.

**ومثال هذا الضرب** هو العلم بكونه تعالىٰ عالِمًا وغنيًا، فإنهما أصل في تمهيد قاعدة الحكمة.

**الضرب الثالث:** ما يصح الاستدلال عليه بالأدلة الشرعية من حيث النظر ولا يمكن من حيث الإلزام، أما من حيث النظر فلأن العلم بها ليس أصلًا من أصول الحكمة ولا قاعدة من قواعدها. وأما من حيث الإلزام فلأن الجهل يطرق خللًا في أصل الحكمة.

**ومثال هذا الضرب** أفعال العباد والاستطاعة والإرادة وغير ذلك من مسائل العدل.

فإن هذه المسائل ونحوها يصح الاستدلال عليها بالأدلة الشرعية من حيث النظر، لأن[1] صحة الشرع إنما تتوقف علي العلم بالحكمة والحكمة لها أصلان: العلم والغنىٰ[2].

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (والغنا) في النسخة (أ، ب، ج).

**فـإذا تقرر هذان الأصــلان** فقد ثبت أصل الحكمة، وإذا تقـررت قاعدة الحكمة ثبت أصل أدلة الشـرع كلها، وساغ حينئذ الاسـتدلال به، وإنما لم يصح من حيث الإلــزام لأنَّا مهما جوّزنــا أن الله تعالىٰ هو الفاعل لأفعال العباد، ومُريد للقبائح لزم عليه القول بفساد الحكمة، فيمتنع القطع بصحة الأدلة الشرعية كما ذكرناه.

**والفـرق بين ما يمتنع مــن جهة النظر وما يمتنع من جهة الإلــزام** هو أن ما يكون امتناعــه من جهة النظر أصل من أصول الحكمة وقاعدة من قواعدها كالعلم بكونه عالِمًــا وغنيًــا، وما يكون امتناعــه من جهة الإلزام فهو منحــرف عن قاعدة الحكمة كالعلم بكونه غير فاعلٍ لأفعال العباد ولا مُريدًا لها.

وقد منع قاضي القضاة وغيره من جماهير المعتزلة الاسـتدلال بالأدلة الشرعية علـىٰ هذا الضـرب، وذكر في كتابه «المغني» أن الاسـتدلال عليها بالشــرع متعذر، وليس تحيد لما ذكرناه، بل الحق أن إثباتها بالأدلة الشرعية سائغ لا محالة من حيث النظر كما حققناه ها هنا.

**فإذا تقررت هذه القاعدة فاعلم** أن الإرادة الشرعية نوعان:

**أحدهما**: يدل علىٰ أنه تعالىٰ لا يريد المعاصي. **وثانيهما**: يدل علىٰ أنه يريد الطاعات.

**ونحن نذكر ما يتعلق بكلا النوعين.**

**أما النوع الأول**: فيدل عليه آياتٌ خمس:

**الآيــة الأولىٰ**: قولــه تعالــىٰ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعـام: ١٤٨]، ثــم قــال بعد ذلــك، ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. **وهذه الآية فيها دلالة علىٰ فساد مذهبهم من وجوهٍ خمسة:**

**أمــا أولًا**: فــإن الله تعالــىٰ حكىٰ صريــح مذهبهم ثم رد عليهــم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

**وأما ثانيًا**: قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأۡسَنَاۗ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، والبأس هو العذاب، وهو لا يستحق إلا علىٰ الأمور الباطلة ومخالفة الحق.

**وأما ثالثًا**: فقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ هَلۡ عِندَكُم مِّنۡ عِلۡمٖ فَتُخۡرِجُوهُ لَنَآۖ﴾ [الأنعام: ١٤٨]. وهذا تهكم من الله تعالىٰ واسترذال لهم فيما زعموه، وتجهيل لهم فيما قالوه.

**وأما رابعًا**: فقوله تعالىٰ: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وهذا يدل علىٰ جهلهم فيما اعتقدوه، وأنهم ليسوا علىٰ بصيرةٍ منه ولا علىٰ درايةٍ[١] من حاله.

**وأما خامسًا**: فقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنۡ[٢] أَنتُمۡ إِلَّا تَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، أي تكذبون، والخرص هو الكذب كما قال تعالىٰ: ﴿قُتِلَ ٱلۡخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠]، أي الكاذبون، فقد وضح لك بطلان ما قالوه بهذه الآية.

**الآية الثانية**: هو أن المعاصي مكروهة، والمراد لا يكون مكروهًا، فيلزم أن تكون المعاصي غير مرادة، وهذا هو المقصود.

**وإنما قلنا**: «إن المعاصي مكروهة» فلقوله تعالىٰ بعد عدّه لكثير من المعاصي الكبيرة: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا﴾ [الإسراء: ٣٨]، فبين أن المعاصي مكروهة له.

**وأما [قولنا]**[٣]: إن المراد لا يكون مكروهًا، فلأن فيه اجتماع الضدين، وهذا محال.

**فثبت** بهذه الآية أن الله كاره لجميع المعاصي وساخط لها.

**الآية الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فنفىٰ بهذه الآيات أنه[٤] يريد شيئًا من المعاصي.

---

(١) (درية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (وإن) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) -(قولنا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) +(لا) في النسخة (أ، ب، ج).

**الآيــة الرابعــة:** قولــه تعالــىٰ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، والمحبة هي الإرادة، فإذا كان الله تعالىٰ غير محبٍ لها وجب ألا يكون مُريدًا لها.

**الآية الخامســة:** قوله تعالــىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمـر: ٧]، والرضىٰ هو الإرادة، فإذا كان غير راضٍ لها، وجب ألا يكون مُريدًا، وهذا هو المطلوب.

فثبت بما تلوناه من هذه الآيات أنه تعالىٰ غير مُريد للمعاصي.

**وقد زعم ابن الخطيب الرازي رد ما أوردناه دلالةً من هذه الآيات:**

**فقــال في الآيــة الأولــىٰ:** في قولــه تعالــىٰ: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعـام: ١٤٨]، إلىٰ آخرها، أن التهكـم والتجهيل لهم والتوبيخ علىٰ مقالتهم ما كان علىٰ إرادة شـركهم، وإنما وقع التوبيخ لهـم لأنهم كانوا يقولون ذلك لا عن اعتقاد بل علي سبيل التسخر والاستهزاء، فلهذا أنكر الله عليهم مقالتهم(١).

**وهذا فاسد من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا:** فهذا تعسـف بعيد وخروج عن الظاهر وعـدول عنه لغير موجب، فإن سـياق الآية دال علىٰ أن الإنكار عليهم والتوبيخ والتكذيب لهم إنما كان من أجل اعتقادهم(٢) أن الله شاء شركهم، فهذا هو المفهوم من ظاهر الآية وسياقها.

**وأمــا ثانيًا:** فلأن قوله تعالــىٰ: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٤٨] علىٰ كلا القرائتين(٣) مشدودًا ومخففًا من الكذب والتكذيب، وهما لا يقالان لمن

---

(١) انظـر نهايـة العقول في دراية الأصول، الرازي، (٢/ ٢٩٦)، وراجع التفسـير الكبير المسـمىٰ بمفاتيح الغيب، (١٣/ ٢٣٧). وهذا الوجه من التفسـير لـم يذكره الرازي في تفسـيره، وفي هذا دلالة علىٰ أنه لم يكن متمسـكًا بهذا التفسير وبالتالي في هذه الاعتراضات تكون لا محل لها، فإنا لا نحكم علىٰ المفكر من خلال كتاب واحد لـه، خاصة عندما يكون هذا الكتاب من الكتابـات الأولىٰ، وإنما العبرة بما ينتهىٰ إليه المفكر، ونحن وإن كنا علـىٰ يقين من وصـول بعض مؤلفات الـرازي إلىٰ الإمام يحيىٰ وإطلاعـه عليها، مثل كتـاب «نهاية العقول» و«الأربعين» و«المحصل»، لذكره لهذه المصنفات واستشهاده بها، إلا أنه لـم يذكر شيئًا عن «التفسير الكبير» ولا عن «المطالب العالية» واللذان يعتبران من أهم كتب الرازي وعليهما التعويل في معرفة ما انتهىٰ إليه.

(٢) (اعتقاهم) في النسخة (ب). (٣) (القراتين) في النسخة (أ، ب، ج).

يستهزئ. وإنما يقال: ذلك لمن اعتقد الشيء وصمم علىٰ الجزم عليه، فكيف يقال: إنهم ما كانوا يعتقدون ذلك.

**وأما ثالثًا**: فلو كان الإنكار عليهم والتوبيخ من أجل أن مقالتهم ما كانت عن اعتقاد بل علىٰ سبيل الهزء[1] والتسخر كما زعم لوجب أن يقال: إن التهكم والتوبيخ علىٰ منكري القيامة والحشر والنشر وأحوال المعاد ما كان إلا لأجل إنهم ما كانوا يقولون ذلك عن اعتقاد بل علي سبيل الهزء والتسخر، وهذا خطأ عظيم وضلال كبير، فظهر لك بما ذكرناه[2] ضعف هذا التأويل وفساده.

**وقال في الآية الثانية**: في قوله تعالىٰ: بعد عدّه للمعاصي[3] ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، فقال: إن المعاصي ليست بمكروهه، وإنما هي منهي عنها.

**وهذا فاسد لوجوهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا**: فهذا مُدافعة للنص وخروج عما يقتضيه ظاهر الآية فإن الله تعالىٰ صرح بكون هذه المعاصي التي عدها في الآية مكروهة، فكيف يقال: إن[4] المراد بالكراهة النهي.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن المراد بالكراهة النهي، فالنهي لا يتصور معقول حقيقته إلا بالكراهة، فلا بد من كون المعاصي مكروهةً، وهذا هو مطلوبنا.

**وأما ثالثًا**: فلو ساغ بهذا التأويل أن تطلق الكراهة ويراد بها النهي لساغ للباطنية ما يقولونه من تأويلات الظواهر والنصوص، فإن مثل هذه التأويلات لا ينبغي أن يحمل عليها كتاب الله، ويجب تنزيهه عن مثلها.

**وقال في الآية الثالثة**: في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، أنَّا نقول بموجب الآية: فإن الله لا يتصور منه ظلم للعباد، ولا يعقل صدوره من جهته بل كل ما فعله فهو عدل، لأنه تصرف في ملكه.

---

(١) (الهزؤ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (ذكرنا) في النسخة (ب).
(٣) (المعاصي) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(إن) في النسخة (ب، ج).

**وهذا فاسد لوجهين:**

**أما أولًا:** فلو جاز حملها علىٰ ما ذكره لخرجت الآية عن الفائدة، ولخلت عنها البتة، لأنه إذا لم يُعقل الظلم من جهته فلا معنىٰ للتمدح بكونه لا يفعله، فإن من لا يُعقل منه فعل الظلم لا يمكنه التمدح بأنه لا يفعله، ولهذا فإن المُقعد لا يمكنه التمدح بترك الاطلاع[1] علىٰ عورات الناس، لمَّا كان لا يمكنه ذلك، فلما تمدح بترك إرادة الظلم دل علىٰ أن الظلم ممكن من جهته، وأنه لا يريده أصلًا.

**وأما ثانيًا:** فلأن الآية عامة، فإنه نفىٰ بظاهر الآية وصريحها أنه لا يريد ظلمًا لأحد من العباد، فسواء كان الظلم من جهته أو التظالم فيما بينهم، فقد نفىٰ أن يكون مُريدًا لشيء منه، وهذا ما نريده، ففسد بما قلناه هذا التأويل الذي ذكره[2].

**وقال في الآية الرابعة:** في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، أنَّا نقول بموجب الآية: فإن عندنا أن الله لا يحبه ولكن لمَ لا يريده. **والفرق بين المحبة والإرادة:** أن المحبة هي الإرادة التي تلحقها تبعة، والله تعالىٰ يريد المعاصي إرادةً ليس عليه فيها تبعة، فلا يكون محبًا لها.

**وهذا فاسد لوجهين:**

**أما أولًا:** فإن هذا من التعسفات الباردة، فإن ظاهر الآية في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، كما نفىٰ أنه لا يريده بظاهرها، فهكذا[3] نفىٰ أنه لا يحب الفساد، لأنهما سيان في القبح، من غير حاجةٍ إلىٰ هذا التأويل، فليس في الآية ما يشعر بما قاله، فيجب أن يكون باطلًا.

**وأما ثانيًا:** فلا نسلم أن المحبة هي الإرادة التي تلحقها تبعة، بل المحبة هي الإرادة لا غير، فإذا نفىٰ الله المحبة فقد نفىٰ الإرادة في حق الفساد، وأنه كما لا يحبه فهو لا يريده أيضًا، وهذا هو مقصودنا.

**وقال في الآية الخامسة:** في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، أن

---

(١) (بالاطلاع) في النسخة (ب). (٢) (ذكرناه) في النسخة (ج). (٣) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

الرضىٰ ليس هو الإرادة، وإنما هو ترك الاعتراض عن الكفر، ومعنىٰ الآية بزعمه أن الله لا يترك الاعتراض علىٰ الكفر بل يعترضه وينكره علىٰ أهله.

**وهذا أيضًا فاسد لوجهين:**

**أما أولًا**: فهذا خروج عن ظاهر الآية وعدول عن معناها بالكلية، فيجب أن يكون مردودًا.

**وأما ثانيًا**: فلأن الرضىٰ أمرٌ ثبوتي، فكيف يجوز أن يقال: إن المرجع به إلىٰ ترك الاعتراض علىٰ الكفر، وهذا أمرٌ سلبي، والأمور الثبوتية لا يجوز الرجوع بها إلىٰ الأمور السلبية، لأنه قلبٌ لحقائقها، وإبطال لمعاينها.

**فلينظر** الناظر إلىٰ تعسف هذا الرجل لصريح هذه الآيات، وإخراجها لمعاينها اللائقة بها من غير حاجةٍ، وكان إجراؤها علىٰ ظاهرها وصريحها أولىٰ وأحق، وما ذاك إلا محبةً لسلفهِ، وعصبيةً لمذهبه مع اختصاصه بالذكاء وجودة الفطنة، ولقد كان إتباع الحق أولىٰ وأزكىٰ للنفوس وأصفىٰ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، فهذا هو الكلام علىٰ هذا النوع.

**وأما النوع الثاني**: وهو أنه تعالىٰ يريد الطاعات بأجمعها، فالذي يدل علىٰ ذلك آيات أربع:

**الآية الأولىٰ**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، فالله تعالىٰ بيّن في هذه الآية أنه ما أمرهم إلا بالعبادة له، والعبادة هي الطاعة.

**الآية الثانية**: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

**الآية الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾(١) [النساء: ٥٦].

**الآية**(٢) **الرابعة**: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]. فأمرهم بالتقوىٰ

---

(١) (والله يريد أن يهديكم سنن الذين من قبلكم) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (والاية) في النسخة (ج).

وهي رأس الطاعة وعمدتها، فلا بد من أن تكون مُراده، وفيه غرضنا.

**وقد زعم ابن الخطيب الرازي تأويل ما ذكرناه دلالة من هذه الآيات وقال:** إن المراد بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وبقوله: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، إلىٰ غير ذلك من الآيات ليس هو الغرض والإرادة، وإنما المراد بـ«اللام» ها هنا العاقبة، وهذا الذي ذكرناه هنا في تأويل هذه الآيات تعسف وخروج عن ظواهر الآي لوجهين:

**أما أولًا:** فالمحققون من أئمة الأدب ونحاة البصريين متفقون علىٰ أن «اللام» إذا كانت ناصبةً للفعل ولم تكن مؤكدةً للجحد؛ فهي «لام» «كي»، و«لام» «كي» لا شك في كونها صريحةً في التعليل، وظاهرةً فيه، فإخراجها عن ظاهرها تعسف لا دليل عليه، فوجب القضاء بفساده.

**وأما ثانيًا:** فإن «لام» العاقبة ليس معدودًا من جملة «اللامات»، فإن الزمخشري(١) رَحِمَهُ ٱللَّهُ مع علوّ شأنه في العربية، وتقدمه فيها لم يُعدّها في «مفصلة»

---

(١) **الزمخشري** [٤٦٧ – ٥٣٨ هـ/ ١٠٧٥ – ١١٤٤ م] محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو (القاسم) إمام عصره في اللغة والنحو والبيان والتفسير. يضرب به المثل في علم الأدب، المتوفىٰ بجرجانية خوارزم ليلة العرفة سنة ٥٣٨ ثمان وثلاثين وخمسمائة، عن إحدىٰ وسبعين سنة ولد في زمخشر من قرىٰ خوارزم، ورحل إلىٰ عدة أماكن، وخاصة إلىٰ مكة حيث جاور بها زمنا فلقب بجار الله. وأخذ بمذهب الاعتزال، ودافع عنه في قوة، عد خاتمة شيوخ المعتزلة. ومات بالجرجانية من قرىٰ خوارزم بعد رجوعه من مكة. أشهر كتبه «الكشاف عن حقائق التنزيل» فى تفسير القرآن، فرغ من تأليفه عام ٥٢٨ وطبع، وقد صادف نجاحا كبيرا، وإن اعتمد علىٰ آراء المعتزلة. قال هو فيه يمدحه:

**إن التفاسير في الدنيا بلا عدد ❊ وليس فيها لعمري مثل كشافي**
**إن كنت تبغي الهدىٰ فالزم قراءته ❊ فالجهل كالداء والكشاف كالشافي**

وعارضه مفسرون آخرون للرد علىٰ ما فيه من آراء اعتزالية كالقاضي البيضاوي وغيره. وله «الفائق في غريب الحديث» و«المفصل» و«الأساس»، و«ربيع الأبرار»، و«القسطاس»، و«المستقصىٰ في الأمثال»، و«الأنموذج في النحو» و«صميم العربية»، و«شقائق النعمان»، و«المنهاج» و«شرح أبيات سيبويه» و«أطواق الذهب» و«الرائض في الفرائض»، و«شرح بعض مشكلات المفصل» و«الأحاجي النحوية» و«المفرد والمؤنث في النحو» و«متشابه أسامي الرواة» وغيرها الكثير. معجم المفسرين، =

من أقسام «اللامات» لما حصرها[(١)]، وهذا يدل على أنها لم توجد في الفصيح من كلام العرب[(٢)]، وإذا كان الأمر فيها هكذا لم يمكن حمل معاني كتاب الله تعالى

= عادل نويهض، (٢/ ٦٦٦)، طبقات المفسرين العشرين، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، المحقق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٦هـ.، ص٤١، وطبقات المفسرين، للداودي (٢/ ٣١٤) وتذكرة الحفاظ ١٢٣٨، ونزهة الالباء في طبقات الأدباء، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، المحقق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م، ص٣٩١، والموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال، مصر ١٩٦٥، ص٩٢٦، وميزان الاعتدال (٤/ ٧٨) ولسان الميزان (٦/ ٤)، وإنباء الرواة (٣/ ٢٦٥)، وتاج التراجم ٧١، والمنتظم (١٠/ ١١٢)، وتاج العروس من جواهر القاموس، للإمام السيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وجماعة من أئمة التحقيق، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، (٣/ ٢٤٢)، والعبر (٤/ ١٠٦)، والشذرات (٤/ ١١٨)، والنجوم الزاهرة (٥/ ٢٧٤) والجواهر المضية (٢/ ١٦٠)، وروضات الجنات ٢١١ وهدية العارفين (٢/ ٤٠٢)، ومفتاح السعادة (٢/ ٩٧) ومرآة الجنان (٣/ ٢٦٩)، والبداية والنهاية (١٢/ ٢١٩)، ومنهج الزمخشري في تفسير القرآن، مصطفى الصاوي. ومعجم المطبوعات ٩٥٣، والأعلام، (٨/ ٥٥)، وكنوز الأجداد، محمد كرد علي، دمشق ١٩٥٠م، ص٢٩١، ومعجم المؤلفين (١٢/ ١٨٦)، ووفيات الأعيان (٥/ ١٦٨)، وطبقات المعتزلة ٢٠. والتفسير والمفسرون، د. محمد السيد حسين الذهبي، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، (١/ ٤٢٩)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٣/ ٣١٤)، الوافي بالوفيات (٢٥/ ٢٧٩)، ومعجم الأدباء المسمى: «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب»، للإمام الأديب ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، قدم له الدكتور عمر فاروق الطباع، ط ١، (١٩٩٩ م)، مؤسسة المعارف، لبنان (١٩/ ١٢٦)، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، بدون تاريخ، المكتبة العصرية، لبنان، (٢/ ٢٧٩).

(١) أقسام اللامات التي ذكرها الزمخشري في مفصله هي: «لام التعريف»، و«لام جواب القسم»، و«اللام الموطئة»، و«لام جواب لو ولولا»، و«لام الأمر»، و«لام الإبتداء»، و«اللام الفارقة بين أن المخففة والنافية». المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٣م، ص٤٩٩.

(٢) **نعترض على ما ذكره الإمام يحيى** هنا وهو أن عدم ذكر الزمخشري لـ«لام العاقبة» «يدل على أنها لم توجد في لفصيح من كلام العرب». **فنقول:** إن أقسام «اللامات» التي ذكرها الزمخشري ليست دالة على الحصر، كما أن الزمخشري نفسه لم يذكر ما يدل على أنه حصر أقسام اللامات الفصيحة فيما ذكره، وأن «اللامات» الأخرى غير المذكورة ليست فصيحة، هذا أولاً، وأما ثانياً: فإن «لام العاقبة» من فصيح كلام العرب وجاءت في القرآن الكريم في غير موضع، و«لام العاقبة» هي: حرف نصب يفيد الصيرورةَ =

إلا على ما كان موجودًا في لسـان الفصحاء، وكان مشهورًا، ولا يمكن حمل معانيه على شواذ اللغة ونوادرها، فسقط بما ذكرناه هذا التأويل، وظهر أن الله تعالى مُريد لجميـع الطاعات واقعةً كانت أو غيـر واقعة[1]، وأنه كاره لجميع المعاصي ما وقع منها وما لم يقع. والحمد لله، فهذا كلام على الفصل الأول.



= أو العاقبـةَ، فيكون مـا بعده أمرًا مفاجئًا غير متوقّع بالنسـبة لما قبله، ويسـمىٰ «لام العاقبة» ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾ : وهي الداخلة على المضارع المنصوب بـ أن مضمرة». ومن شـواهد الشعرية:

لـه ملـك ينـادي كلّ يـوم ❊ لدواللموتوابنواللخراب

وهذا البيت منسـوب للإمام علي. والضمير في «له» يعود إلى الله تعالى. والبيت شـاهد على أن «اللام» في قوله للموت تسـمى «لام العاقبة»، أو «الصيرورة»، وهي فرع «لام الاختصاص». وهو مذهب الكوفيين. راجـع معجم اللغة العربيـة المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، (٣/ ١٩٨٣)، شـمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشـوان بن سـعيد الحميرى اليمني، د. حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإرياني، د. يوسـف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشـق، سـورية، الطبعـة: الأولـى، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩ م، (٤/ ٢٢٦١)، وشـرح الشـواهد الشـعرية في أمهـات الكتب النحوية «لأربعة آلاف شـاهد شعري»، محمد بن محمد حسـن شُرَّاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٧ م، (١/ ٨٧)، الخزانة (٩/ ٥٢٩)، والهمع (٢/ ٣٢)، وشـرح التصريح (٢/ ١٣).

(١) (واقعًا كان أو غير واقع) في النسخة (أ، ب، ج).

## الفصل الثاني
## في ذكر شُبههم

وقد تمسكوا في كونه مُريدًا لجميع الواقعات وأنه تعالىٰ غير مُريدٍ لما لا يقع بشُبهٍ عقلية وسمعية، ونحن نذكر ما يتعلق بالنوعين جميعًا.

**أما النوع الأول: فقد اعتمدوا فيه شبهًا خمسًا:**

**الشبهة الأولىٰ**: وهي المعتمدة التي عوّل عليها ابن الخطيب في كتابه «النهاية»، وحاصل ما قاله في الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ مُريدًا لجميع ما حدث من الكائنات.

**قوله**: قد تقرر أن الله تعالىٰ مُوجد[٢] لجميع الحوادث، وكل من كان موجدًا لجميع الحوادث فلا بد وأن يكون مُريدًا، فيلزم مما ذكرنا أن الله مُريدٌ لجميع الحوادث، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ مُوجد لجميع الحوادث» فلما سيأتي مقررًا في خلق الأعمال، فإنَّا سنبين أن الله هو المتولي لإيجادها والخالق لها، وأنها متعلقة بقدرته.

**وإنما قلنا**: «إن كل من كان مُوجدًا للشيء فلا بد وأن يكون مُريدًا»، فلما مضىٰ تقريره في مسألة الإرادة من أن اختصاص الشيء بوجوده في وقت دون غيره، وبوقوعه علىٰ وجوهه المختلفة لا يمكن إلا بالإرادة، فإذًا يجب أن يكون الله تعالىٰ مُريدًا لجميع الحوادث.

فهذا ملخص ما ذكره في هذه الشبهة.

**والجواب من أوجه ثلاثة:**

**أما أولًا**: فلا نسلم أن الله تعالىٰ هو الخالق لأفعال العباد.

---

(٢) (موجود) في النسخة (ب).

**قولهـم**: سـيأتي الكلام علـىٰ[1] أنه تعالىٰ مُوجِـد[2] لأفعال العبـاد، وأنها متعلقة بقدرته.

**قلنا**: وسـيأتي الجواب عنه مقررًا في موضعه بعون الله، فإنَّا سـنوضح أن إسـناد أفعال العبـاد إلىٰ غيرهم يبطل الحس والبديهة، ويـؤدي إلىٰ بطلان الأمر والنهي، ويُبطل الدين والشريعة، ويهدم قواعد الملة، وهذا لا سبيل إليه بحال.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سـلمنا أنه مُوجِد لأفعـال العباد علىٰ زعمكم، فمن أين يلزم أن يكون مُريدًا لها؟

**قالوا**: دليله الشاهد، فإن الواحد منَّا لما كان مُوجِدًا لفعله، كان مُريدًا له.

**قلنا**: وأي فاعلٍ في الشاهد علىٰ مذهبكم حتىٰ يمكن الرد إليه والقياس عليه؟

**وأمـا ثالثًا**: فإذا جـاز عندكم أن الله تعالىٰ يخلق هذه القبائـح ثم ينهىٰ عنها، فلمَ لا يجوز أن يخلقها مع كراهته لها، وسخطه عليها، والجامع أنه في كلتا[3] الحالتين كارهٌ لها، فسقط ما قالوه.

**الشـبهة الثانية**: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ غير مُريد لمَا لم يحدث، وغاية ما عوّل عليه ابـن الخطيـب في «النهاية» هـو أن كل ما لم يحـدث، ولا هو مما سـيحدث، فالله عالِمٌ باستحالة حدوثه، والعالِم باستحالة حدوث الشيء يستحيل أن يكون مُريدًا له ولحدوثه.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما لم يحدث ولا هو أيضًا مما سيحدث فالله تعالىٰ عالِمٌ بأنه لا يدخل في الوجود». فلأنه[4] لو وُجد لأنتقض العلم بأنه لا يحدث، وهو محال.

**وإنمـا[5] قلنـا**: «إن كل ما علم الله أنه لا يوجد اسـتحال وجوده»، فلأنه لو وجد انقلب علمه جهلًا، وهذا باطل.

---

(١) -(الكلام علىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (موجود) في النسخة (ب).
(٣) (كلتىٰ) في النسخة (ب).
(٤) (ولأنه) في النسخة (ب، ج).
(٥) (وان ما) في النسخة (ج).

**وإنمـا قلنا**: «إنـه تعالىٰ لمـا كان عالِمًا باسـتحالة حدوثه، فإنه يسـتحيل أن يريد حدوثـه»، فلأنَّا نعلـم بالضرورة أن الإرادة لا تتعلق إلا بالأمـور الجائزة، وما يمكن حدوثه، ولأنه إذا استحال تعلقها بالباقي والقديم فتعلقها بالمحال أحق بالإحالة.

فهذا زُبدة ما أوردوه.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فلأنَّا لا نسلم أن ما علم الله أنه لا يوجد فإنه يكون ممتنع الوجود.

**وبيانـه**: ما نقـرره من بعد علىٰ عبّـاد، من أن خلاف معلومه ممكـن الوقوع، وأنه وإن استحال وقوعه بالنظر إلىٰ علمه فإنه ممكن بالإضافة إلىٰ تعلق القدرة، وإذا كان ممكن الوقوع بالإضافة إلىٰ تعلق القدرة به كان كافيًا في تصحيح الإرادة به.

**والعجب!** من ابن الخطيب حيث أحال تعلق الإرادة بخلاف المعلوم ها هنا وقد استضعف كلام عبّاد حيث زعم أن القدرة علىٰ خلاف المعلوم محال، فإنه قد ذكر في كتابـه «النهاية» بطلان كلام عبّـاد، وأن الحق أنه ممكن بالإضافة إلىٰ تعلق القدرة به، وإن كان مستحيلًا بالإضافة إلىٰ علم الله تعالىٰ.

**فنقـول**: إذا كان عندك أنه ممكن الوقـوع بالنظر إلىٰ تعلق القدرة به، فلمَ لا يجوز أن يكـون متعلقًا للإرادة مـن حيث كان يصح وجوده بالقدرة خاصة مع كون الإرادة والقـدرة يتعلقـان جميعًـا بالحدوث، وكيف صـار العلم محيلًا لتعلـق الإرادة دون القدرة؟ فظهر بما قلنا بطلان كلامه.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سـلمنا أن خلاف معلومهُ تعالىٰ محال، فلِمَ زعمتم أن إرادة ما لا يقع ممتنعة؟ بل هي صحيحة.

**وبيانـه**: أن أحدنـا لو أخبره نبيٌ صادق بأن زيدًا لا يحسـن إليه، فإنـه يكون مُريدًا للإحسـان مع أن حصول الإحسـان محال، لأنه يؤدي إلىٰ كـذب النبي وهو محال. فبان أن وجود الشيء وإن كان مستحيلًا، فإنه لا يمتنع[1] تعلق الإرادة به.

---

(١) (يمنع) في النسخة (ب، ج).

**الشبهة الثالثة**: قالوا: لو وقع في العالَم ما لا يريده الله تعالىٰ من الأفعال لكان عاجزًا عن منعها وكفها، والعجز علىٰ الله تعالىٰ محال، فإذًا وقوعها غير مُرادةً له؛ محال أيضًا.

**وإنمـا قلنـا**: «إنه لو وقع في العالَم ما لا يريده الله لكان عاجزًا عن منعها وكفها»، فلأنه تعالىٰ إذا كان كارهًا لها وسـاخطًا لفعلها، فيجب ألا تكون واقعيً مع كراهته لها وسخطه لوقوعها، فلو وقعت والحال هذه لكان عاجزًا عن المنع عنها وكفها.

**وإنما قلنا**: «إن العجز عليه محال»، فلما بيّنا من أن قادريته تعالىٰ لذاته.

فثبت بما ذكرناه إنه تعالىٰ مُريد لجميع الواقعات.

**والجواب من وجهين**:

**أحدهما**: **معارضةً**: وحاصلها أن نقول: أليس أن الله تعالىٰ قد أمر عباده بالطاعة ثم لم تقع، ولم تدل علىٰ ضعفه وعجزه، فلِمَ لا يجوز أن يقع ما لا يريده ولا يكون دالًا علىٰ ضعفه وعجزه.

**لا يقـال**: إنما لا يدل علـىٰ ضعفه لأنه يأمر بما لا يريده، فلهذا لم يكن دالًا علىٰ ضعفه.

**قلنا**: هذا خطأ، فإنَّا قد قررنا أن الآمر لا يمكن أن يكون آمرًا إلا بالإرادة، فسقط ما قالوه.

**وثانيهمـا**: **تحقيق**: ونقول: إنما يدل وقوعها مـع كراهته لها علىٰ عجزه، لو منع منها علىٰ سـبيل القهر والقسـر، فأما إذا كان المنع منها علىٰ جهة الاختيار لم يدل علـىٰ عجـزه، وهكذا القـول في امتناع وقوعها مـع إرادته لوقوعهـا، إنما يدل علىٰ عجـزه لـو أراد وقوعها علىٰ جهة القهر والقسـر، لأنـه إذا أراد وقوعها قسـرًا ولم تقـع دل علـىٰ عجزه، ولـو منع من وقوعها قسـرًا ثم وقعت لـدل أيضًا علىٰ عجزه وضعفـه، لأن[1] المنع من وقوعها قهرًا؛ والإرادة لوقوعها قهرًا؛ يبطل التكليف بها

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

ويسد جانب الاختيار ويبطل استحقاق الثواب والعقاب، لأن كل ما كان واجب الحصول فعلًا كان أو كفًا فلا يعقل معه تكليف علىٰ حالٍ، ففسد ما توهموه.

**الشبهة الرابعة: قالوا:** إرادة ما لا يقع تمني، والتمني علىٰ الله تعالىٰ محال، فإرادة ما لا يقع محال أيضًا.

**وإنما قلنا:** «إن إرادة ما لا يقع تمني»، فلأن ما علم الله أنه غير واقع فإنه يستحيل وقوعه، فلو تعلقت الإرادة بوقوعه مع أن وقوعه محال؛ لكان تمنيًا، لأن[1] التمني لا يمتنع تعلقه بالمحالات.

**وإنما قلنا:** «إن التمني علىٰ الله تعالىٰ محال»، فلأن التمني إنما تعقل حقيقته في حق من لا يقدر علىٰ الأشياء، ولا يكون عالِمًا بحقائقها وتفصيلاتها، والله تعالىٰ محيط بحقائق الأشياء وتفصيلاتها، فلهذا كان التمني في حقه محالًا، فبطل أن تكون إرادته متعلقه بغير الواقعات.

**والجواب من أوجهٍ ثلاثة**[2]:

**أما أولًا: فنقول:** ما تعنون بقولكم: إن إرادة ما لا يقع تمني؟ أتريدون أن حقائقها متماثلة؟ فهذا خطأ، فإن التمني قسم من أقسام الكلام، والإرادة مخالفة له، وإن أردتم أنهما جنسان مختلفان إلا أنهما يشتركان في أن متعلقهما غير واقع، فهذا مُسلّم، ونحن لا ننكره، ولكن العلم قد تعلق بما لا يمكن وقوعه، كالعلم بالأشياء المستحيلة مثل العلم بألّا ثاني لله، فلِمَ ألحقتموها بالتمني أولىٰ من إلحاقها بالعلم، فبطل ما قالوه.

**الشبهة الخامسة: قولهم:** الأصل في الإرادة أن يكون تعلقها بالأمور الحادثة،

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

(٢) ذكر المصنف أن الجواب علىٰ هذه الشبهة من ثلاثة أوجه، إلا أنه لم يذكر إلا وجهًا واحدًا في الجواب، ولم يعقب ناسخ النسخة (ب) أو (ج) هنا علىٰ ما وقع من سهو من الإمام، وجلّ من له العزة فقط، ومن لا يسهو ولا تأخذه سِنةٌ ولا نوم.

وكل ما[1] علم الله أنه لا يحدث استحال حدوثه، فإذا كان حدوثه محالًا استحال أيضًا تعلق الإرادة به.

فثبت بما ذكرنا أن كل ما لا يكون حادثًا لا يريده الله، وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأن[2] العقلاء لا يفصّلون في صحة تعلق الإرادة بين ما يصح وقوعه وما لا يصح وقوعه، في أن كل واحد منهما متعلق للإرادة.

**وأما ثانيًا:** فإذا جاز أن يكون متعلقًا للقدرة مع أنه غير واقع؛ فهلا جاز أن يكون متعلقًا للإرادة مع أنه غير واقع أيضًا.

فهذا هو الكلام علىٰ شُبههم العقلية.

**النوع الثاني: في شُبههم السمعية:**

وقد اعتمدوا من جهة السمع علىٰ آيات كثيرة، منها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ﴾ [يونس: ٩٩]، ومنها قوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ﴾ [الرعد: ٣١]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿مَّا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن[3] يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسان: ٣٠]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ومنها قوله تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ[4] لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ﴾ [هود: ١١٨]، إلىٰ غير ذلك من الآيات التي توهم أنه تعالىٰ مُريدٌ لجميع الواقعات، وأنه تعالىٰ غير مُريدٍ لما لا يقع من الطاعات.

---

(١) (وكلما) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فإن) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(أن) في النسخة (أ).
(٤) (الله) في النسخة (أ، ب، ح).

**والجواب**: عن هذه الآيات التي سردوها يجري على منهجين: إجمالي وتفصيلي:

**فأما المنهج الجملي**: فيتوجه من وجهين:

**أحدهما**: أن المراد بالمشيئة في هذه الآيات المتلوة هي مشيئة الإلجاء والإكراه والقسر، كقوله تعالىٰ: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، فبيّن تعالىٰ في هذه الآيات اقتداره علىٰ إكراههم وقسرهم وأنه تعالىٰ قادر علىٰ ذلك، ولكنه وَكلهم في الإيمان إلىٰ اختيارهم ليتم التكليف، ويحسن الأمر والنهي، والثواب والعقاب، وكل ذلك لا يتم إلا مع كمال الاختيار وزوال القسر، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾ [الكهف: ٢٩].

**وثانيهما**: إن هذه الآيات التي قدمنا ذكرها في الدلالة معارضة لما قالوه، فإذا كانت الظواهر في هذه الآيات متعارضة وجب الرجوع إلىٰ أدلة العقل، إذ لا معنىٰ للترجيح في المباحث العقلية.

**وأما المنهج الثاني: التفصيلي**: فهو أن نفرد الكلام علىٰ كل آيةٍ منها بعينها، وقد أطنب المحققون من العدلية في الرد علىٰ المجبرة وأطالوا الكلام عليهم في تأويل متشابه القرآن، وأفردوا فيها كتبًا، وفيها غنية وكفاية، ومن أراد الوقوف علىٰ ذلك بإيجاز فعليه بالمتشابه للشيخ النحرير أبي حفصٍ الخلال(١) وغيره(٢).

---

(١) **أبو حفص الخلال**: هو عمر بن أحمد بن محمد بن حمة (ت ٣٦٠ هـ)، وكنيته أبو حفص، وثقه الخطيب وابن الجوزي. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، (١١/ ٢٤٩)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٨/ ١٤٩)، الدليل المغني لشيوخ الإمام أبي الحسن الدارقطني، أبو الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، تقديم: د/ سعد بن عبد الله الحميد، د/ حسن مقبولي الأهدل، دار الكيان للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ص٣٠٩.

(٢) كتب الناسخ بالهامش أمامها (كالشيخ العالِم النحرير المفسر أبي طاهر الطرنيبي) في النسخة (ج).

## ونختم الكلام في الإرادة بحصر ما يريده الله تعالى وما لا يريده من أفعاله وأفعال غيره:

**فنقـول**: أمـا أفعال[١] الله[٢] تعالـىٰ فيجب أن يكون مُريدًا لها، مـا خلا ما ذكرناه من الإرادة والكراهة، وأما أفعال العباد فهي بالإضافة إلىٰ إرادته وكراهته علىٰ ثلاثة أقسام:

**القسم الأول: يريده الله تعالىٰ**، وهو علىٰ وجهين:

**أحدهما**: يستحق بتركه العقاب، وهذا هو الواجب.

**والثاني**: لا يستحق بتركه العقاب. وهذا هو المندوب.

وكلاهما مُرادٌ لله تعالىٰ، لأن[٣] التكليف متناول لهما لا محالة.

**القسم الثاني: يكرهه الله تعالىٰ**، وهو أيضًا علىٰ وجهين:

**أحدهما**: يستحق بفعله العقاب، وهذا[٤]هو القبيح.

**والثاني**: لا يستحق بفعله العقاب، وهذا هو المكروه في لسان الفقهاء، وهذا نحو الأكل بالشمال والاستنجاء باليمين.

وكلاهما مكروه لله تعالىٰ.

**القسم الثالث: ما لا يريده الله ولا يكرهه**، وهو علىٰ وجهين أيضًا:

**أحدهما**: غير موصوف بالحُسن: وهذا كالحركة اليسيرة والكلام اليسير.

**والثاني**: يوصف بالحُسن، وهذا هو المباح، نحو الأكل وشرب الماء البارد.

فهذا هو الكلام فيما يريده الله تعالىٰ وما لا يريده، وبه يتم الكلام في الإرادة وما يتعلق بها.

بالله التوفيق.

---

(١) (أفعاله) في النسخة (ج).

(٢) -(الله) في النسخة (ب، ج).

(٣) (لين) في النسخة (أ).

(٤) (وها) في النسخة (ب)، -(هذا) في (ج).

## القول في إثبات المتكلمية لله تعالى

**واعلم** أنَّا قبل الخوض في مقاصد الباب والكشف عن أسراره، فلا بد من البحث عن أمرين:

**أحدهما**: الكلام في ماهية الكلام، ومعقول معناه.

**وثانيهما**: الكلام في تلخيص محل النزاع.

**البحث الأول: في ماهية الكلام:**

**وعندنا** أن حقيقة الكلام ما كان مؤلفًا من هذه الحروف المخصوصة، **وقد ذكر الشيخ أبو الحسين** في تعريفه أنه: «المنتظم من الحروف المسموعة، المتميزة، المتواضع عليها، الحاصلة علىٰ التوالي من قادرٍ واحدٍ».

**ولنفسر مقصودنا بهذه القيود**(١):

**فقولنا**: «المنتظم»(٢)، نحترز به عن الحرف الواحد، فإنه لا يكون كلامًا، فإن أقل الكلام حرفان، كما سنقرره علىٰ أثر هذا بعون الله.

**وقولنا**: «من الحروف»، نحترز به عما ينتظم من الأجسام، فإنه لا يعد كلامًا.

**وقولنا**: «المسموعة»، نحترز به عما ينتظم من حروف الكتابة(٣)، فإنه ليس معدودًا من جملة الكلام.

**وقولنا**: «المتميزة»، نحترز [به](٤) عن أصواتٍ كثيرة لا تُمَيّز، فلا تعد كلامًا.

**وقولنا**: «المتواضع عليها»، نحترز به عن المهملات، فإنها غير معدودة في جملة الكلام.

---

(١) يقصد إنه سيوضح ويشرح تعريف الشيخ أبو الحسين لمعنىٰ الكلام.

(٢) (المنتصم) في النسخة (ج).

(٣) (الكناية) في النسخة (ج).

(٤) -(به) في النسخة (أ، ب، ج).

**وقولنا**: «علىٰ التوالي»، نحترز به[1] عن تخلل الأوقات عند النطق بالحرف، فإنه لا يُعد كلامًا، كمن ينطق «بالزاي» أولًا من «زيدٍ»، ثم يقف ساعة، ثم ينطق بسائر الأحرف مع تخلل الأوقات، فإن مثل هذا لا يكون كلامًا، بل لا تعقل حقيقة الكلام إلا بشرط الانتظام والتوالي.

**وقولنا**: «من قادرٍ واحدٍ»، نحترز به عما إذا صدر كل حرفٍ من حروف الكلمة من قادر علىٰ حيالهِ، فإن مثل هذا لا يكون معدودًا في الكلام، حتىٰ يكون صادرًا من قادرٍ واحدٍ.

فمتىٰ استجمع هذه القيود كان كلامًا، فهذا هو الكلام المصطلح عليه في لسان أهل اللغة، والسابق إلىٰ أفهام العقلاء.

**وأما الأشعرية فزعموا أن الكلام يطلق بالاشتراك علىٰ أمرين:**

**أحدهما**: المعنىٰ القائم بالنفس. **وثانيهما**: علىٰ هذه الحروف المسموعة.

**ويتعلق بحقيقة الكلام الذي ذكرناها في تعريف ماهيته فائدتان:**

**الفائدة الأولىٰ**: أن أقل الكلام حرفان، وإنما وجب ذلك لأنه لا يمكن الابتداء إلا بمتحرك، ولا يجوز الوقوف إلا علىٰ ساكن، فلا بد عند النطق من حرفٍ نبتدأ[2] به، وحرف يُوقف عليه، فلهذا أوجبنا أن يكون أقل الكلام حرفين كما ذكرناه، إما ظاهرًا: كقولنا: «يدً» و«دم»، و«من» و«عن»، وإما مقدّرًا كقولنا: «قِ»، و«عِ» لأن أصلهما[3] «وقا»، و«وعا»، فذهبت هذه الأحرف لأمرٍ اقتضاه التصريف، فصارت هكذا علىٰ حرفٍ واحدٍ.

**لا يقال**: قولكم: إن أقل الكلام حرفان يبطل بـ«لام» الملك، و«باء» الإلصاق في نحو قولك: «لزيد»، و«بزيدٍ»، و«ياء» النفس في نحو قولك: «غلامي»، فإنها تُعد في الكلام، وهي علىٰ حرفٍ واحدٍ.

---

(١) -(به) في النسخة (ب، ج).
(٢) (يبيبد) في النسخة (ب).
(٣) (أصلها) في النسخة (أ).

**لأنّـا نقول**: مقصودنـا بذلك ما يكون كلامًا في النطق، وعلـىٰ هذا الاعتبار لا بد فيه من انتظام حرفين كما حققنا، وليس غرضنا ما يكون كلامًا في الدلالة، فإن هذه الأمـور المفـردة التي عدّوهـا وإن كانت كلامًـا في نفس دلالتها علـىٰ معانيها التي وضعت لها، إلا أنه لا يمكن النطق بها إلا مع انتظامها مع غيرها، فلهذا كان ما قلناه صحيحًا لا اعتراض عليه.

**الفائدة الثانية**: الكلمة الواحدة في نحو «رجل»، و«فرس»، هل يُعد كلامًا أم لا؟ فيه خلاف:

**فالـذي ذهب إليه المتكلمون والجماهير مـن الأصوليين** أن هذه الكَلِم المفردة معدودة من جملة الكلام.

**وأمـا النحـاة** فزعموا أن الكلـم المفردة «كزيـد» و«عمرو» و«رجـل» و«فرسٍ» ليسـت معـدودةً من جملة الـكلام أصلًا، وإنمـا الكلام هو الجملـة المركبة؛ نحو قولنا: زيدٌ قائم، ويقوم زيدٌ، فمتىٰ كان الكلام مركبًا من جزئين يسـندُ أحدهما إلىٰ الآخر فهو كلامٌ عندهم وإلا فليس بكلام.

**والمختـار** ما ذهب إليه الأصوليون، لأن[1] كلامنا هـا هنا في البحث عن حقيقة الـكلام علىٰ لسـان أهل اللغـة، ومعلوم أن من أطلـق هذه الألفـاظ المفردة فإنهم يسمونه متكلمًا، ويسمونها كلامًا أيضًا، فأما ما ذكره النحاة فإنما هو أمرٌ اصطلحوا عليه، وهو بمعزل عن الكلام اللغوي.

فهذا هو الكلام في ماهية الكلام.

**البحث الثاني: في تلخيص محل النزاع:**

**فنقول**: أجمع المسلمون علىٰ وصف الله تعالىٰ بكون متكلمًا، ولكن اختلفوا في فائدة وصفنا له بذلك.

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).

**فعندنـا وهو قول المعتزلـة** أن فائدة وصفنا لله تعالىٰ بكـون متكلمًا هو أنه خلق هذه الحروف والأصوات في جسمٍ من غير أمرٍ زائدٍ علىٰ ذلك، وكونه متكلمًا عندنا وعندهم يجري مجرىٰ الأوصاف الاشـتقاقية التي لا يعتبر فيها إلا مجرد الفعل لا غير، كقولنا: خالق ورازق ومتفضل.

**وأما الأشعرية** فزعموا أن كلام الله تعالىٰ صفة حقيقية مغايرة لوجود هذه الحروف والأصوات، وأن معنىٰ كونه تعالىٰ متكلمًا عندهم هو اختصاصه بهذه الصفة، وقيامها بذاته كالقادرية والعالِمية، وزعموا أن هذه الحروف دلالةٌ(١) علىٰ هذه الصفة.

**ثـم اختلفـوا بعد ذلـك** في الوحدة والتعـدد في كلام الله تعالىٰ فالـذي ذهب إليه المحققـون منهم أن كلام الله تعالـىٰ إنما هو حقيقة واحدة، لا يدخلها التعدد البتة، وأن كونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا وغيرها من وجوه الكلام أمور إضافية متعلقة بالكلام، مستندة إليه، وهو كالعلم بالإضافة إلىٰ تعلقاته.

**وقد حكىٰ الاسـفراييني**(٢) عن بعض قدماء الأشعرية أن كلام الله متعدد في نفسه

---

(١) (دالة) في النسخة (ب، ج).

(٢) **أبو إسـحاق الإسـفرايني**: [ت ٤٢٨هـ] أبو إسـحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسـفرايني الملقب بركن الدين، الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي؛ ذكره الحاكم أبو عبد الله، وقال: أخذ عن الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، وأقر له بالعلم أهل العراق، وخراسان، وله التصانيف الجليلة، منها: كتابه الكبير الذي سـماه «جامع الحلىٰ في أصول الدين والرد علىٰ الملحدين» رأيته في خمسـة مجلدات، وغير ذلـك مـن المصنفات، وأخذ عنـه القاضي أبو الطيب الطبري أصول الفقه بإسـفراين وبنيت له المدرسـة المشهورة بنيسابور، وذكره أبو الحسن عبد الغافر الفارسي، في سياق تاريخ نيسابور، فقال في حقه: أحد من بلغ حد الاجتهاد من العلماء لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة، وكان طراز ناحية الشرق، وكان يقول: أشـتهي أن أموت بنيسـابور حتىٰ يصلي عليّ جميع أهل نيسـابور فتوفي بها يوم عاشوراء، سنة ثماني عشـرة وأربعمائة، ثم نقلوه إلىٰ إسـفراين، ودفن في مشهده، رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ. واختلف إلىٰ مجلسه أبو القاسم القشـيري، وأكثر الحافظ أبـو بكر البيهقي الرواية عنه في تصانيفه وغيـره من المصنفين، رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ أجمعين. وفيات الأعيان، ابن خلكان، (١/ ٢٨)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عسـاكر، ص٢٤٣، طبقات الفقهاء، أبو اسـحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، ص١٠٦، سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، (١/ ٤٥)، طبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين السبكي، (٤/ ٢٥٦)

إلىٰ أمور خمسة: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، والأكثرون منهم علىٰ خلافه، وأنه حقيقة واحدة غير متعددة.

**واعلم أن التحقيق أنه لا نزاع بيننا وبين هؤلاء الأشعرية** في كونه تعالىٰ متكلمًا بالمعنىٰ الذي ذكرناه، وهو أن معنىٰ كونه تعالىٰ متكلمًا هو إيجاده لهذه الحروف والأصوات في جسمٍ لأن[1] النزاع بيننا وبينهم لا يخلو من وجهين:

**أحدهما**: أن يكون النزاع في المعنىٰ، وهو إما أن يكون واقعًا في الصحة أو في الوقوع.

**أما النزاع في الصحة**: فذلك غير ممكن، لأنَّا متفقون علىٰ أن الله تعالىٰ يصح منه إيجاد هذه الحروف والأصوات في الأجسام.

**وأما النزاع في الوقوع**: فهو غير متصور أيضًا، لأن[2] عندهم أن الله تعالىٰ هو الموجد لجميع أفعال العباد كلها، ومنها هذه الحروف والأصوات، فلا يمكنهم إنكار كونه تعالىٰ مُوجدًا لها.

**وأما علىٰ مذهبنا**: فنحن نقرر كونه تعالىٰ مُوجدًا لها بدلالةٍ سمعية، لأن[3] وقوع هذه الحروف والأصوات من جهة غيره ممكن فلا نستفيد كونه مُوجدًا لها إلا بالسمع.

**فثبت** أنه إذا كان لا معنىٰ لكونه تعالىٰ متكلمًا إلا خلق هذه الحروف والأصوات في الأجسام، ولم يثبت أن له تعالىٰ صفةً ولا حالةً ولا حكمًا من كونه مُوجدًا لها أزيد من كونه قادرًا عليها وعالِمًا بها، ومُريدًا لإيجادها، فقد صح أنه لا نزاع بيننا وبينهم في كونه تعالىٰ متكلمًا بالمعنىٰ الذي ذكرناه.

**وثانيهما**: أن يكون النزاع لفظيًا، وهو أن يقولوا: إنَّا لا نسلم أن لفظة المتكلم موضوع في اللغة لمُوجد الكلام، وإنما نقول: إنها موضوعة لمن يختص بصفة

---

(١) (لين) في النسخة (أ).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

المتكلمية، كإطلاق لفظ القادر والعالِم وليس ما ذكروه مما يستحق الإطناب، لأنه خوضٌ في أمرٍ لفظي لا تعلق له بالمباحث العقلية، وينبغي أن نرجع به إلىٰ الأدباء، وهم لا يطلقونه إلا علىٰ فاعل الكلام، كما سنقرره من بعد إن شاء الله تعالىٰ.

**وإذ قد عرفت هذا** فلنرجع إلىٰ الكلام في مقاصد الباب، فنبدأ في إثبات كونه تعالىٰ متكلمًا، ثم نذكر الدلالة علىٰ حدوث كلامه، ثم نردفه بالكلام في الدلالة علىٰ كونه صادقًا، ثم نذكر ما يتعلق بمباحث الحرف والصوت، فلا جرم الغرض المقصود من الباب منحصر بالنظر في هذه الأمور الأربعة، فلهذا رتبنا الكلام عليها.



# النظر الأول
# في إثبات كونه تعالى متكلمًا

وفيه فصلان:

## الفصل الأول
## في إقامة الدلالة على أن المتكلم هو فاعل الكلام

قد ذكرنا من قبل أن حقيقة الكلام هو المنتظم من هذه الحروف وليس يعقل من المتكلم إلا من كان مُوجدًا لها، وللمعتزلة في ذلك مسالك:

**المسلك الأول:** أن المتكلم اسم اشتقاقي، والاسم الاشتقاقي لا يعقل في إطلاقه إلا بوجود الفعل، فيجب أن يكون المرجع بكونه متكلمًا إلىٰ وجود الكلام.

**وإنما قلنا:** «إن اسم المتكلم اسم اشتقاقي»، فلأنه من أسماء الفاعلين كـ«المُنعم» و«المُكرم»، ولا شك في كونها مشتقةً من الأفعال الجارية عليها، فلا فرق بين قولنا: مكرِمٌ، ومنعمٌ، ومتكلمٌ. وبين قولنا: ضارب وكاسر وقاتل. إلا أن قولنا: ضارب، وكاسر، وشاتم، فعله ثلاثي. وقولنا: منعم، ومكرم، ومتكلم، فعله زائد علىٰ الثلاثي[1]، فإذا كان قولنا: ضارب وشاتم اسم اشتقاقي فيجب أن يكون قولنا: منعم ومكرم ومتكلم اسم اشتقاقي أيضًا.

**وإنما قلنا:** «إن الاسم الاشتقاقي لا يعقل في إطلاقه إلا بوجود الفعل»، فلأن وجود الفعل أصل في معقول الاسم المشتق في الضارب والشاتم، ولهذا فإنَّا متىٰ عزلنا[2] عن أنفسنا العلم بوجود الفعل، فإنه لا يعقل الاسم المشتق، ولا يفهم

---

(١) (الثلاثة) في النسخة (أ).

(٢) (عن لنا) في النسخة (ب).

معناه، فظهر بما حققناه أن اسم المتكلم إذا كان وصفًا اشتقاقيًا لم يعقل ولا يفهم معناه إلا بوجود الكلام، فيجب أن يكون المتكلم هو فاعل الكلام والمُوجد له، وهذا هو مطلوبنا.

**المسلك الثاني: الدوران:**

وذلك من وجهين:

**أحدهما: الدوران الوجودي**، قال الشيخ أبو الحسين: الحكم إذا حصل عند أمرٍ وانتفىٰ بانتفائه علىٰ طريقةٍ واحدةٍ ولم يكن ثمّ إلىٰ تعليقه بغيره طريق، فإن العقلاء إذا تأملوا[1] هذا الدوران فإنهم يضطرون بأن الأمر الذي حصل معه الدوران هو العلة لا محالة، فإذا كان كون الواحد منَّا متكلمًا دائرًا مع وجود الكلام في ثبوته وانتفائه، وجب أن يكون هو العلة فيه، وهذا واضح.

**وثانيهما: الدوران العقلي**: فإن العقلاء متىٰ علموا وقوف أمرٍ علىٰ أمرٍ آخرٍ؛ فإنهم يعلمون كونه علةٌ فيه وإن لم يكن له وجود في الخارج، فمتىٰ علموا وجود الكلام من أحدٍ فإنهم يعلمونه متكلمًا، وإن لم يعلموا شيئًا آخر، ومتىٰ لم يعلموا وجود الكلام من جهته؛ لم يعلموه متكلمًا وإن علموا سائر الأشياء، وهذا يدل علىٰ أن وجود الكلام أصل في معقول كون الواحد منَّا متكلمًا.

**لا يقال**: إن هذا المسلك يدل علىٰ أن الكلام علةٌ في المتكلمية وأن المتكلمية حالةٌ زائدة معللة بالكلام، وأنتم لا تقولون بذلك.

**لأنَّا نقول**: إن غرضنا من هذا المسلك هو أن وجود الكلام أصلٌ في معقول كون الواحد منَّا متكلمًا، وأنه متوقف علىٰ وجود الكلام في العقل والوجود، وهذا يدل علىٰ أن المفهوم من قولنا متكلم هو وجود الكلام من جهته، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (تأولوا) في النسخة (ب، ج).

**فأما إثبات حالةٍ هي المتكلمية فهو باطل لوجهين:**

**أما أولًا**: فلأنَّا لا نقول: بالعلة والمعلول، وسيأتي تقرير الكلام عليهم فيه.

**وأما ثانيًا**: فلأنه لو كان للمتكلم بكونه حال لوجب أن يعلمها وإن لم يعلم وجود الكلام كالقادرية والعالِمية، فلما كان هذا باطلًا دل علىٰ أن المرجع بكون متكلمًا ليس إلا إلىٰ وجود الكلام لا غير، من غير حالةٍ زائدةٍ كما قلناه.

**المسلك الثالث**: ذكره قاضي القضاة في كتابه «المغني» وتقرير ما قاله: هو أن وصفنا للمتكلم[1] بكونه متكلمًا متوقف علىٰ وجود الكلام فليس يخلو حال وقوفه عليه من وجوهٍ ثلاثة:

**إما لأنه علة**، وهذا باطل، لأنه كان يلزم أن يكون اللسان متكلمًا وهو محال.

**وإما لأنه أوجب له حالة** وهي كونه متكلمًا، وهذا باطل أيضًا، لأنه لا طريق إلىٰ هذه الحالة، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالةٍ، فلا يجوز إثباته.

**وإما لأنه محتاج إليه**، وهذا باطل أيضًا[2]، لأنه يلزم أن يكون الله محتاجًا إلىٰ غيره، وهذا محال في حقه تعالىٰ، أو لأمر آخر وراء ما ذكرناه، وهو فاسد لا وجه له.

فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبقَ إلا أن يقال: إن المتكلم إنما وقف عليه وصفه بكونه متكلمًا ليس إلا لفعله، وهذا هو مقصودنا.

فهذا زُبدة ما ذكره قاضي القضاة.

**المسلك الرابع**: هو أن العرب تقول: تكلم الجني علىٰ لسان المصروع، فيضيفون كلام المصروع إلىٰ الجنّي لاعتقادهم كون الجنّي فاعلًا له، ومتكلمًا به علىٰ لسانه، فلو لا اعتقادهم أن المتكلم هو فاعل الكلام وإلا لما صح منهم ذلك، فحصل بمجموع ما ذكرناه من هذه المسالك أن المتكلم علىٰ مذهبنا ومذهب المعتزلة هو فاعل الكلام.

---

(١) (المتكلم) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(وهذا باطل أيضًا) مكررة في النسخة (ب).

**فإذا تقررت هذه القاعدة فاعلم أن الطريق إلىٰ كون القديم تعالىٰ متكلمًا أمران:**

**أحدهما**: أن يكون الكلام واقعًا علىٰ وجهٍ لا يمكن أن يكون مقدورًا للبشر، كأن يوجد الحصىٰ(١) والشجر إلىٰ غير ذلك من الوجوه المتعذرة علىٰ الخلق، فإذا كان واقعًا علىٰ هذه الوجوه؛ علمنا إنه من جهة الله تعالىٰ.

**وثانيهما**: أن يخبر النبي الصادق علىٰ كونه من جهة الله تعالىٰ أو تدل دلالة سمعية أو يعلم ضرورةً من الدين.

فهذه الوجوه كلها دالة علىٰ كون القديم تعالىٰ متكلمًا، ولهذا فإنَّا كنا نجوّز أن يكون هذا القرآن كلامًا للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أقدره الله تعالىٰ علىٰ فعله وجعله معجزًا له، خلا أنَّا علمنا بخبره كونه من عند الله وكلامًا له، وعلمنا بالضرورة من دينه كونه كلامًا لله تعالىٰ.



(١) (الحصا) في النسخة (أ، ب، ج).

## الفصل الثاني
## في أنه لا حال للمتكلم بكونه متكلمًا

**ذهب المحققون من الأشعرية** كالغزالي والجويني وابن الخطيب الرازي وغيرهم من جماهيرهم إلىٰ أن كلام الله تعالىٰ صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات قائمة بذاتــه، وأنه يستحقها لكلام قديم كسائر صفاته مـن القادريـة والعالِمية وغيرها، **وزعم بعضهم** أنه يستحقها لذاته ومعتمدنا في فساد مقالتهم هذه وبطلانها مسالك.

**المسلك الأول**: وهو الذي عوّل عليه الخوارزمي **وحاصله**: هو أن إثبات حالةٍ للقديم تعالىٰ بكونه متكلمًا لا طريق إليه، وما لا طريق إليه وجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إن هذه الحالة وهي المتكلمية لا طريق إليها»، فلأن الطريق إليها لا يخلو من قسمين:

**القسم الأول**: أن يكون الطريق إليها أمرًا عقليًا، وهو لا بد وأن يكون بينه وبين مدلولـه تعلـق، وإلا لم يكن بأن يدل عليه أولىٰ مـن ألا يدل، أو يدل علىٰ غيره، ثم ذلك[1] التعلق لا يخلو من وجوهٍ ثلاثةٍ: إما أن يكون استدلالًا بالأثر علىٰ المؤثر، أو بالمؤثـر علـىٰ الأثـر، أو بنوع مـن التلازم بينهمـا كأن يكونا صادريـن عن مؤثر واحد، وهذه الأقسام كلها باطلة.

**أمـا الوجه الأول**: وهو أن يكـون الدليل علىٰ هذه الصفة أثرها: فهو لا يعقل لها أثر إلا هذه الحروف والأصوات كما زعموا أنها دلالة عليها.

**فنقول**: ليس يعقل تأثير هذه الصفة في هذه الحروف إلا بطريقة الإيجاب، فذلك الوجـوب لا يخلـو حاله إما أن يكون بشـرط أو لا[2] بشـرط، فإن كان لا بشـرط:

---

(١) (كذلك) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(لا) في النسخة (ب).

وجب وجودها في الأزل، ولا شك في كونها حادثة، وإن كان إيجابها بشرطٍ: فذلك الشرط إما أن يكون قديمًا أو حادثًا. فإن كان قديمًا؛ لزم حصولها في الأزل. وإن كان محدثًا؛ فهو باطل أيضًا، إذ لا شرط هناك يعقل يكون محدثًا يقف عليه صدور هذه الحروف، فيجب بطلانه.

**وأما الوجه الثاني**: وهو أن يكون الدليل علىٰ هذه الصفة أمرًا يؤثر فيها، فلا يعقل هناك إلا أحد أمرين:

**أحدهما**: أن يقال: إن ذاتًا قديمةً غير ذات الله تعالىٰ أثرت له فيها، فهذا لا يعقل أيضًا، وهم أيضًا لا يقولون به.

**وثانيهما**: أن يقال: إن ذات الله أثرت له في حصول هذه الصفة، فتكون ذات الله دالةٌ عليها، وهذا باطل أيضًا، لأنهم لا يقولون به، ولأن هذه الصفة عندهم قديمة، فلا تكون أثرًا عن شيء أصلًا.

**وأما الوجه الثالث**: وهو أن يقال: إن هذه الصفة وهذه الحروف صدرا عن مؤثرٍ واحدٍ، وهو ذات الله تعالىٰ، وهذا باطل، لأن هذا يوجب عليهم حصول هذه الحروف وهذه الأصوات مما لا أول له، وهذا فاسد.

فثبت بما ذكرناه أنه لا دليل علىٰ هذه الصفة من جهة العقل.

**القسم الثاني**: وهو أن يكون الدليل علىٰ هذه الصفة أمرًا سمعيًا، وهو باطل لأمرين:

**أما أولًا**: فلأن السمع لا يُرشد إلىٰ إثبات هذه الصفة، لأنها لا تعلم إلا بالأدلة الدقيقة.

**وأما ثانيًا**: فلو ورد خطاب مُشعر بإثبات الكلام لله تعالىٰ كقوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فهذا إنما يحمل علىٰ السابق إلىٰ الأفهام، والمتعارف بين أهل اللغة وهو إيجاد هذه الحروف والأصوات دون إثبات؛ حالةٍ لا يفهمونها.

فثبت أنه لا دليل علىٰ هذه الحالة.

**وإنمـا قلنـا**: «إن كل ما لا دليـل عليه وجب نفيه»، فلأن تجويـز ذلك يفتح باب كل جهالةٍ، ويقضي بفسـاد العلـوم الضرورية والعلوم النظريـة، فهذا ما عوّل عليه الخوارزمـي وغيره من المتكلمين في الاسـتدلال بهذه الطريقة، وقـد ذكرنا ما فيها عليهم في أول كتابنا هذا.

**المسـلك الثـاني**: ليـس يخلـو حال مـن أثبـت لله تعالىٰ حالـة بكونـه متكلمًا هي المتكلميـة إما أن يقولوا بثبوت هذه التعلقات لهذه الحالة أعني الأمر والنهي والخبر والاسـتخبار والدعـاء وسـائر وجوه الـكلام؛ أو لا يقولوا بثبوت شـيء منها. فإن لم يثبتوا شيئًا من هذه التعلقات فهذا باطل، لأن حصولها من دون هذه التعلقات محال، لأن هذه التعلقات أصل في معقول حقيقة الكلام، فيسـتحيل أن تكون هذه المتكلمية حاصلـة من دونها، وإن كانت ثابتةً معها فهو باطل أيضًا، لأن هذه المتكلمية لا شـك عندهـم في ثبوتهـا في الأزل، فلو كانت هذه التعلقات ثابتة معهـا فيما لا أول له؛ لكان قولـه تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ نَادَىٰنَا نُوحٌ﴾ [الصافات: ٧٥]، وقوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النسـاء: ١٦٣]، ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النساء: ١٦٣]، وسائر الأخبار والقصص كذبًا لا محالة، لأن الإخبـار عن وقوع ما لـم يقع في الماضي يكون كذبًا، والكذب علىٰ الله تعالىٰ محال، ولـكان يلزم أن يكون الأمر والنهي كقوله تعالـىٰ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، «قبيحًا»، لأن الأمر والنهي لغير مأمورٍ ومنهيّ؛ قبيحان.

**لا يقال**: إن هذه الصفة بالإضافة إلىٰ تعلقاتها كالعلم بالإضافة إلىٰ تعلقاته، فكما جاز حصول العلم وإن فقد بعض متعلقاته؛ فهكذا الحال في الكلام.

**لأنّا نقول**: هذا فاسد لوجهين:

**أمـا أولًا**: فهذا بنـاء منكم علىٰ أن العلم حقيقة مفردة ولها تعلقات مضافة إليها، ونحن لا نسلم هذا، وإنما العلم عندنا هو نفس التعلق من غير زيادة أمرٍ آخر وراءه كما قدمنا شرحه.

**وأما ثانيًا**: فلو سلمنا أن العلم حقيقة مفردة وأن لها تعلقات، فإنَّا نقول: إن متعلقات علمه تعالىٰ حاصلة في الأزل بلا نهاية، ثم بعد ذلك إما أن نقول: بأن العلم بأن الشيء سيوجد؛ هو علمٌ بوجوده إذا وجد، كما هو مذهب أكثر المتكلمين، فحينئذٍ لم يتجدد شيء من معلوماته، وكانت ثابتة.

**وإن قلنا**: بأن العلم بأن الشيء سيوجد غير العلم بوجوده إذا وُجد، وأنه قد تجدد أمرًا آخر بوجوده -كما هو المختار- فقد حصل فيما لا أول له تعلقات بلا نهاية؛ بخلاف الكلام، فإنه ثابت عندهم من دون حصول شيء من متعلقاته، فإن حصلت معه فهو محال كما قدمنا، وإن حصل من دونها فهو محال أيضًا، فلهذا كان القول بهذه الصفة محالًا.

**المسلك الثالث**: القول بإثبات حالةٍ للقديم تعالىٰ بكونه متكلمًا يؤدي إلىٰ المحال، وما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بإثبات هذه الحالة يكون محالًا.

**وإنما قلنا**: «إن إثبات حالةٍ للقديم تعالىٰ بكونه متكلمًا يؤدي إلىٰ المحال»، فلأن من أثبت لله تعالىٰ حالةً في الأزل بكونه متكلمًا إما أن يقول: بثبوت هذه الحروف والأصوات مع هذه المتكلمية في الأزل؛ أو لا يقول. فإن قال: إن هذه الحالة ثابتة في الأزل مع هذه الأحرف والأصوات فهذا باطل، لأن هذه الحروف لا شك في حدوثها فيستحيل حصولها في الأزل، وإن قال: بثبوت هذه في الأزل من دون هذه الحروف؛ فهذا محال، لأن هذه الحروف أصل في معقول حقيقة الكلام، إذ لا يعقل كلامًا من دونها.

فثبت أن القول بإثبات هذه الحالة يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال أيضًا»، فهذا[1] معلوم بالضرورة لأنه لو كان صحيحًا لم يكن مؤديًا إلىٰ المحال.

---

(١) (فهو) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الرابع**: لو كان للمتكلم بكونه متكلمًا حال زائدة علىٰ وجود الكلام من جهته، لصح تعقل أحدهما من دون الآخر، فكان يلزم أن يعقل كونه متكلمًا، من دون وجود الكلام، وأن يعقل وجود الكلام من جهته ثم لا يكون متكلمًا، فلما علمنا استحالة تعقل أحدهما من دون الآخر وجب أن يكون المرجع بكونه متكلمًا إلىٰ وجود الكلام من جهته.

**لا يقال**: إن بينهما تلازم، فلهذا تعذر انفصال أحدهما عن الآخر، وهو أن هذه المتكلمية معلولة عن الكلام، وهو مؤثر فيها، فلهذا وجب بينهما التلازم.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد لوجهين:

**أما أولًا**: فلأنَّا لا نقول بالعلة والمعلول كما سنوضحه من بعد إن شاء الله تعالىٰ.

**وأما ثانيًا**: فمن حق ما كان معلولًا أن يكون العلم به سابقًا علىٰ العلم بعلتهِ، كما في سائر العلل والمعلولات عند القائلين بها، فكان يلزم أن يكون العلم بكونه متكلمًا سابقًا علىٰ العلم بوجود الكلام، وهذا محال.

**فثبت بما ذكرنا** أنه لا حال للمتكلم بكونه متكلمًا، وأنه لا يعقل من المتكلم إلا من أوجد الكلام لا غير، من غير أمرٍ وراء ما ذكرناه.

ثم إن للمعتزلة طُرقًا في إبطال كون المتكلمية حالة زائدة أغفلنا ذكرها؛ لفسادها وضعفها، وفيما أسلفناه مقنع وكفاية.

**واحتجت الأشعرية علىٰ أن[1] المتكلمية حالة بشُبهٍ ثلاث:**

**الشبهة الأولىٰ**: وهي المعتمدة، وعليها تعويل ابن[2] الخطيب الرازي، وتقرير ما قاله: هو أنَّا قد اتفقنا علىٰ أن الله آمِرٌ مخبرٌ ناهٍ، فليس يخلو أمره ونهيه وخبره إما أن يكون عبارةً عن مجرد هذه الألفاظ أو يكون أمرًا وراء هذه الألفاظ. والأول: باطل؛ لأن اللفظة الموضوعة للأمر قد كان من الجائز ألا يضعها واضعها لمعنًى

---

(١) +(علىٰ أن) مكررة في النسخة (ب). (٢) (بن) في النسخة (ج).

أصلًا حتىٰ تكون من المهملات، ثم بتقدير أن يضعها لمعنىً، لكن من الجائز أن تكون اللفظة الموضوعة لإفادة معنىٰ الأمر؛ تكون موضوعة لإفادة معنىٰ الخبر، وبالعكس من هذا؛ فإذًا[1] كون اللفظة المعيّنة أمرًا ونهيًا وخبرًا إنما كانت كذلك لأمرٍ وراء صيغتها، وكذلك الأمر إنما هو دلالتها علىٰ ماهية الطلب والزجر والحكم، وهذه الماهيات ليست أمورًا وضعية بل هي حقائق ثابتة لا تختلف باختلاف المواضعات، وليست أيضًا عبارةً عن العلم والقدرة والإرادة، لأنَّا نعلم بالضرورة أن ماهية الأمر والنهي والخير مخالفة لماهية العلم والإرادة والقدرة، ولا نريد بالكلام إلا هذا.

**فثبت** أن أمر الله تعالىٰ ونهيه وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لإرادته وقدرته وعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب المنزلة علىٰ اختلافها واختلاف عباراتها دالةٌ عليه، وهذا هو مطلوبنا.

فهذا ملخص ما ذكره ابن الخطيب في «نهايته»

**والجواب من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا**: فإنكم قد صدرتم هذه الشبهة بدعوىٰ الإجماع وزعمتم أنه قد وقع الاتفاق علىٰ أن الله آمرٌ وناهٍ ومخبرٌ وهذا غير مدفوع ولا ننكره، ولكن نقول: كما وقع الاتفاق علىٰ أن الله آمرٌ وناهٍ ومخبر علىٰ الإطلاق فقد وقع الاتفاق أيضًا علىٰ أن أمره ونهيه وخبره ليس إلا مجرد هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة من غير أمرٍ وراءها، فإن كان الإجماع دالًا علىٰ ما ذكرتم، فهو بعينه دالٌ علىٰ فساد ما ذهبتم إليه من الكلام النفسي القائم بذاته تعالىٰ.

**وأما ثانيًا**: فلِمَ لا يجوز أن تكون حقيقة الأمر هي قولنا: افعل أو ما في معناها مع الإرادة للمأمور، وحقيقة النهي هي قولنا: لا تفعل أو ما في معناها مع كراهة المنهي

---

(١) (فاذن) في النسخة (أ).

عنه. والخبر هو قولنا: فعل زيد أو ما في معناه مع الإرادة، لكونه خبرًا. ويدل علىٰ ما قلناه: أنَّا متىٰ علمنا هذه الأمور، علمنا حقائق الأمر والنهي والخبر، وإن لم نعلم شيئًا آخر، ومتىٰ لم نعلم هذه الأمور لم نعلم حقائق هذه الأشياء؛ وإن علمنا كل شيء، فلما كان العلم بحقائق هذه الأمور متوقفًا علىٰ العلم بهذه الأشياء كانت هي هي من غير أمر زائد.

**وأما ثالثًا**: فنقول: ليس يخلو حقيقة الأمر والنهي والخبر إما أن يكون هو مجرد هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة، أو أمرٌ آخر، فإن كان الأول: فهو المطلوب، وإن كان الثاني: فهو باطل، لأن حقائق هذه الأمور ظاهرة عند العقلاء وأهل اللغة، فلو كان ثم أمرٌ وراء هذه الصيغ مع الإرادة والكراهة لكان أمرٌ خفيًا لا يُطلع عليه إلا الخواص وأهل الذكاء من علماء الكلام، فكان يلزم ألا تكون هذه الحقائق معقولةً لمن لا يعلم الكلام النفسي من العوام وأهل اللغة والمهملين لطرائق النظر، وهذا معلوم الفساد بالضرورة.

**قوله**: «إن صيغ الأمر والنهي والخبر أمورٌ وضعية مختلفة بحسب اختلاف المواضعات وحقائق هذه الأمور أمورٌ عقلية لا تختلف باختلاف المواضعات، وهذا يدل علىٰ أن حقائق الأمر والنهي والخبر أمرٌ وراء هذه الصيغ».

**قلنا**: إن مدلولات الصيغ والألفاظ في الأمر والنهي والخبر وغيرها من سائر الحقائق كالإنسان والفرس والجسم والعرض سواء كان لها وجود في الخارج أو لا يكون لها وجود فيه؛ إنما هي أمور ذهنية متعلقها العقل؛ وليست من الكلام في شيء بل هي أمور متصورة في الذهن.

**قوله**: في آخر الشبهة: «لا نريد بالكلام النفسي إلا ذاك».

**قلنا: هذا فاسد لوجهين:**

**أما أولًا**: فإذا كان غرضكم بالكلام النفسي هو العلم بالحقائق الذهنية، فإذًا الخلاف في المسألة يكون لفظيًا، لأنَّا لا ننكر الحقائق الذهنية.

**وأمـا ثانيًـا**: فـإذا كان يلزم من مجـرد اختلاف الصيـغ في الأمـر والنهي والخبر مـع أن حقائقها غيـر مختلفة أن يكون ثمَّ كلام نفسـي علىٰ زعمكـم؛ ليلزمن في[1] لفظ «الفرس» و«الإنسـان» وسـائر الألفاظ أن يكون تحتها أمور نفسـية حتىٰ يلزم أن يكون فرس نفسـي، وإنسـان نفسـي، وهذا فاسـد، وهم لا يقولون به، فبطل ما توهموه في هذه الشبهة.

**الشـبهة الثانية**: قولهم: أصدق العلوم وأقواها ما يجده الإنسـان من نفسـه، لأن سـائر العلـوم الضرورية يتطرق إليها اللبـس، فأما الأمور المعلومـة بالوجدان من النفـس، فلا لبس فيهـا أصلًا، والمعلـوم أن الواحد منَّا قبل فعلـه للكلام يجد من نفسـه شـيئًا زائدًا علـىٰ إرادته للـكلام وإيجاده له، وذلك الشـيء هو الـذي نريده بالكلام النفسي.

**والجواب من وجهين:**

**أمـا أولًا**: فـلأن ذلك الأمر الذي يجده الإنسـان من نفسـه قبل إيجـاده للكلام هـو العلم بماهية الكلام وحقيقته وكيفية إيجاد هـذه الحروف وترتيبها وانتظامها، وإذا كان الـذي يجـده مـن جهة النفـس يمكن أن يرجـع به إلىٰ ما ذكرنـاه من هذه الأمور، بطل قولهـم: إنه لا بد من كلام نفسـي، لأن الأمور المحققة لا يجوز إثباتها بالاحتمالات.

**وأمـا ثانيًـا**: فلأن قبل إيجاد الكتابـة وبناء الدار، يتصور الواحـد منَّا هذه الأمور قبـل إيجادها، فيجب أن يكون ثمّ دار نفسـية، وكتابة نفسـية، وهذا معلوم الفسـاد بالضرورة.

**لا يقـال**: أليـس العقلاء يقولون في نفسـي كلام؟ فكيف يصـح منكم رد الكلام النفسي مع أن العقلاء يعلمون حقيقته من أنفسهم؟

---

(١) (عفىٰ) في النسخة (ب)، (علىٰ) في (ج).

**لأَنَّا نقول: هذا فاسد لأمرين:**

**أمـا أولًا**: فإثبات الأمور الحقيقية بالألفاظ والتوصل إلىٰ تقرير الحقائق بالعبـارات هـو مـن دواعي الخبـط، وجوالب الزلـل، بل لا بد مـن إثبات الحقائـق أولًا بالأدلـة والبراهيـن، ثم يُعبّـر عنها بأي عبارة كانـت، فأما أن تكـون العبارة هي الأصـل في تقرير الحقائق فهذا زللٌ بيّن، وميل عن طريق الحق واضح.

**وأمـا ثانيًا**: فكما هـم يقولون في نفسـي كلام، فهم يقولون أيضًا في نفسـي بناء دار؛ وعمارة مسـجد، فيجب أن يكون الدار والمسجد أمرين نفسيين، كما زعموا وهذا خطأ.

**الشـبهة الثالثة**: قولهـم: هو أن القديم لو لـم يكن متكلمًـا لكان يجب أن يكون أخـرس أو سـاكتًا، وهذا محال في حقـه تعالىٰ، ولا خلاص عن هـذا المحال إلا بـأن يكـون تعالىٰ متكلمًـا في الأزل، وليس ذلك إلا بأن يكـون متكلمًا بكلام غير هذه الحروف والأصوات لاستحالة حصول هذه الأمور في الأزل، وهذا هو الذي نريده بالكلام النفسي.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فنحن لا نسـلم التلازم بين هاتين الصفتين، فمن أين يلزم إذا لم يكن تعالـىٰ متكلمًا أن يكون أخرس أو سـاكتًا، وما المانع من خلـوه تعالىٰ عن هاتين الحالتين في الأزل، فلا يكون متكلمًا ولا يكون أخرس ولا ساكتًا.

**وأمـا ثانيًـا**: فهب أنَّا سـلمنا التلازم بينهمـا، فإنما لزم في حق الواحـد منَّا إذا لـم يكـن متكلمًا أن يكون أخرس أو سـاكتًا لمـا كان متكلمًا بآلـةٍ يفعل الكلام بهـا، فأما الله تعالـىٰ فليس متكلمًا بآلةٍ، فلا يلزم إذا لم يكـن متكلمًا أن يكون ذا خرسٍ وسكوتٍ.

**لا يقال**: المعلوم بالضرورة أن الواحد منَّا إذا لم يكن متكلمًا فهو ساكت لا محالة، فكان يلزم أن يكون الله تعالىٰ إذا لم يكن متكلمًا في الأزل؛ ساكتًا، وهذا ظاهر الفساد والإحالة.

**لأنَّا نقول**: إذا كان الغرض بالسكوت هو عدم الكلام، فنحن نقول هكذا، فإنَّا نقول: إن الله تعالىٰ ساكت في الأزل بمعنىٰ أنه ليس فاعلًا للكلام، وهذا لا استحالة فيه. وإن كان الغرض بالسكوت هو لحوق آفة وفساد آلةٍ فلسنا نقول بهذا، فإن الله تعالىٰ ليس بذي آفة ولا له آلةٌ فيلحقها الفساد والتغيير، فبطل ما تعلقوا به في إثبات الكلام النفسي.



## النظر الثاني
## في الدلالة على حدوث الكلام:

اعلم أنه لا خلاف بيننا وبين محققي الأشعرية في حدوث هذه الحروف والأصوات، والعلم بحدوثها وسبق العدم لها ضروري، وإنما يتحقق الخلاف بيننا وبينهم في إثبات هذه الصفة أعني المتكلمية التي زعموها ثابتة لله تعالىٰ، كسائر صفاته من القدرة[1] والعلم، وأنها هل هي موصوفة بالحدوث أم لا؟ فأما هذه الحروف والأصوات فلا خلاف بيننا وبينهم في حدوثها، فلهذا لم تكن بنا حاجة إلىٰ إيرادها دلالةٍ علىٰ حدوثها لما ذكرناه.

وإنما[2] نحكي الخلاف في حدوثها عن شذوذٍ من الحنابلة[3] والحشوية[4]

(١) (القدرية) في النسخة (ب)، (القدره يه) في (ج).   (٢) (وانا) في النسخة (ج).

(٣) **الحنابلة**: تنسب للإمام أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الذهلي الشيباني (١٦٤هـ - ٢٤١هـ) ولد ببغداد ونشأ بها، ورحل إلىٰ المدن الأخرىٰ لطلب العلم، وتفقه علىٰ يد الشافعي حين قدم إلىٰ بغداد، وصار مجتهدًا مستقلًا، واهتم بجمع السنة، وحفظها حتىٰ صار إمام المحدثين في عصره، ولذلك يعده البعض مثل: الإمام الطبري محدثًا فقط لا فقيهًا، وأصول مذهبه قريبة من أصول الشافعي حيث يعتمد علىٰ الكتاب، والسنة، والإجماع، وفتوىٰ الصحابي والقياس، وعرف عنه أنه يقدم الحديث علىٰ ما سواه، وإذا وجد فتوىٰ لصحابي يقدمها علىٰ أي رأي أو قياس، ولم يؤلف الإمام أحمد كتاب في الفقه، وإنما أخذ أصحابه مذهبه من أقواله وأفعاله وأجوبته، لكنه صنف في الحديث كتابه الكبير: (المسند). ينظر: ابن حنبل حياته وعصره وآراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، والأئمة الأربعة، مصطفىٰ الشكعة، ج٤، دار الكتاب المصري، ط٣، ١٩٩١م.

(٤) **الحشوية**: بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسّكوا بالظواهر فذهبوا إلىٰ التجسيم وغيره. وهم من الفرق الضالة. قال السّبكي في شرح أصول ابن الحاجب: الحشوية طائفة ضلّوا عن سواء السبيل يجرون آيات الله علىٰ ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلّمون كلامًا فقال: ردّوا هؤلاء إلىٰ حشاء الحلقة فنسبوا إلىٰ حشاء فهم حشوية بفتح الشين. وقيل سمّوا بذلك لأنّ منهم المجسّمة أوهم هم والجسم حشو. فعلىٰ هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة إلىٰ الحشو. وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذّر إجراؤها علىٰ ظاهرها بل يؤمنون بما أراده الله مع جزمهم بأنّ الظاهر غير مراد ويفوّضون التأويل إلىٰ الله. وعلىٰ هذا إطلاق الحشوية عليهم =

زعموا أن هذا القرآن المتلو في المحاريب المكتوب في المصاحف قديم مع الله تعالىٰ، وهذا خطأ عظيم وجهل كبير بحقيقة القديم والحادث.

ونحن نرىٰ تنزيه كتابنا عن مثل هذه المذاهب الركيكة، وقد بينا فيما سبق القول في حقيقة الكلام وأنه المركب من هذه الحروف والأصوات، وأن معنىٰ كونه تعالىٰ متكلمًا هو إيجاد[1] هذه الحروف والأصوات في جسم، فلا حاجة إلىٰ تكريره، وإنما يتصدىٰ الكلام ها هنا علىٰ هؤلاء الأشعرية في بطلان القول بعدم الكلام الذي زعموه، وأنه موصوف بالخلق، وفي إيراد معتمد المعتزلة فلا جرم اشتمل الكلام علىٰ مباحث ثلاثة:

**البحث الأول: في بطلان قدم الكلام الذي زعموه ثابتًا لله تعالىٰ كسائر صفاته القديمة علىٰ زعمهم من القدرة والعلم وسائر الصفات:**

**والمعتمد في بطلان قِدَمه مسالك:**

**المسلك الأول:** أنه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه تعالىٰ والنقص عليه تعالىٰ محال، فالقول بكون كلامه قديمًا محال أيضًا.

**وإنما قلنا:** «إنه يلزم من قدم كلامه حصول النقص في حقه»، فلأنه لو كان متكلمًا بكلام قديم لكان لا بد وأن يُفيد بكلامه فائدةً ليخرج الكلام بها عن أن يكون عبثًا، وتلك الفائدة لا يخلو حالها إما أن تكون راجعةً إلىٰ الكلام نفسه أو إلىٰ غيره:

**أما الفائدة الراجعة إلىٰ الكلام نفسه**[2]، فنحو أن يتكلم به[3] لنطرب إليه[4]؛ كما في التغني أو يكرره ليحرز حفظه أو للتعبد به؛ كما تعبّد الله تعالىٰ بقراءة القرآن،

= غير مستحسن لأنه مذهب السّلف انتهىٰ. وقيل طائفة يجوّزون أن يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو علىٰ الدين، فإنّ الدين يتلقىٰ من الكتاب والسنة وهما حشو أي واسطة بين الله ورسوله وبين الناس، كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ الآية. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٦٧٨).

(١) (إيجادها) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(غير) في النسخة (ب).

(٣) -(به) في النسخة (ب، ج).

(٤) (الله) في النسخة (ب، ج).

فالفوائد الراجعة إلىٰ الكلام نفسه لا تخلو من هذه الوجوه الثلاثة، والله تعالىٰ منزه عن هذه المنافع.

**وأما الفائدة الراجعة إلىٰ غير الكلام**: فنحو أن يخاطب به غيره ليفهم مراده بأمره ونهيه، وإخباره بأمرٍ من الأمور، ولما لم يكن في الأزل من يفيد بكلامه هذه الفائدة، كان كلامه سفهًا وعبثًا وهذيانًا، تعالىٰ الله عن هذه المقالة، وسخف هذه الجهالة، علوًا كبيرًا.

**فثبت** أنه يلزم من قدم الكلام الذي زعموه حصول النقص في حقه.

**وإنما قلنا**: «إن[1] النقص عليه تعالىٰ محال»، فللأدلة وتسليم الخصم لذلك، فثبت أن القول بقدم كلامه تعالىٰ محال.

**المسلك الثاني**: كلامه تعالىٰ يصح في حقه النسخ[2]، والنسخ علىٰ القديم محال، فالقول بقدم كلامه تعالىٰ محال.

---

(١) -(إن) في النسخة (ج).

(٢) **النسخ عند الأشاعرة** جائز عقلاً واقع سمعًا، وقد جوّزت المعتزلة وقوع النسخ، خلافًا لليهود، فإن منهم من أنكره عقلًا ومنهم من جوزه عقلًا، لكنه منع منه سمعًا، ويروىٰ عن بعض المسلمين إنكار النسخ، واحتج الجمهور من المسلمين علىٰ جواز النسخ ووقوعه؛ لأن الدلائل دلت علىٰ نبوة محمد ﷺ، ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله، فوجب القطع بالنسخ.

ويذكر الرازي إلزامان علىٰ اليهود ومنكري النسخ:

الأول: جاء في التوراة أن الله تعالىٰ لم يُحرّم علىٰ نوح عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ إلا الدم فلا تأكلوه، ثم إنه تعالىٰ حرم علىٰ موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، وعلىٰ بني إسرائيل كثيرًا من الحيوان.

الثاني: كان آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ يزوج الأخت من الأخ، وقد حرمه بعد ذلك علىٰ موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ راجع مقدمة تحقيق تلخيص المطالب العالية، أفضل الدين الخونجي، تحقيق: د. محمد ضرغام، د. عبد الله إسماعيل، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ٢٠٢١م، (١/ ١٤٩)، مفاتيح الغيب، الرازي، (٣/ ٢٤٤ وما بعدها)، مقالات الإسلاميين، الأشعري، (٢/ ٢٥٠)، الفِصل في الملل والنحل، ابن حزم، (١/ ١٧٨)، أبكار الأفكار، الآمدي، (٤/ ٦٧)، شرح المقاصد، (٥/ ٤٣)، المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، كتاب إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي، (١٦/ ٩٢)، كتاب الشرعيات، (١٧/ ٩٠)، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، ص٥٧٦.

**وإنما قلنا:** «إن كلامه تعالىٰ يصح عليه النسخ» فلإجماع المسلمين علىٰ ذلك، ولأنه لا خلاف بيننا وبين خصومنا في صحة النسخ علىٰ كلامه تعالىٰ. وإنما يحكىٰ الخلاف عن شذوذٍ من المسلمين لا التفات إليهم.

**وإنما قلنا:** «إن[1] النسخ علىٰ القديم محال»، فلأن النسخ عبارة عن معانٍ ثلاثة: إما عن رفع الحكم كما زعمتم، وإما عن أن له مثل الحكم كما ذهب إليه المعتزلة، وإما عن انتهاء مدة العبادة كما يحكي الفقهاء، وكل هذه المعاني مستحيلة علىٰ القديم لاستحالة العدم في حقه، فلو كان كلامه قديمًا كما زعمتم لاستحال في حقه تصور حقيقة النسخ، فثبت بما ذكرناه أن كلامه تعالىٰ غير قديم.

**المسلك الثالث:** إلزامي:

**وتقريره:** هو أن كلامه تعالىٰ لو كان قديمًا علىٰ زعمهم لجرىٰ مجرىٰ علمه في كون تعلقه بمتعلقاته لذاته، فكما أن علمه تعالىٰ يتعلق عندهم بما يصح أن يعلم ويجب شموله لسائر التعلقات، فهكذا القول في كلامه يجب أن يكون معلقًا بما يصح تعلقه به، ويجب شموله لسائر التعلقات.

**فنقول:** علىٰ مذهبكم في القبح والحُسن وخلق الأعمال وإرادة الكائنات لا شيء إلا ويصح من الله تعالىٰ[2] أن يأمر به وينهىٰ عنه، فيلزم أن يكون الله تعالىٰ آمرًا بجميع الأشياء حتىٰ يلزم أن يكون آمرًا بالقبائح كلها وقتل الأنبياء، واتخاذ الشركاء لله، وأن يكون ناهيًا عن كل شيءٍ حتىٰ يلزم أن يكون ناهيًا عن الواجبات، وفعل المحسنات، وأن يكون مُخبرًا عن كل الأشياء حتىٰ يلزم أن يكون مخبرًا عن جميع الأكاذيب[3] وحاكيًا لجميع الخرافات والهذيانات ومخبرًا عن الأشياء المتناقضة الفاسدة علىٰ الوجوه التي لا يصح الإخبار بها، وهذا لا يقوله مسلم، ولا يلتزمه متدين.

---

(١) -(إن) في النسخة (ج).

(٢) -(تعالىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الأحاديث) في النسخة (ب، ج).

فثبت أن هذه المحالات لازمة علىٰ القول بقدم الكلام، فيجب أن يكون باطلًا، فهذه المسالك الثلاثة دالة علىٰ بطلان الكلام القديم علىٰ الخصوص، وما أسلفناه عليهم في بطلان المعاني القديمة التي هي القدرة والعلم والحياة هي دالة أيضًا علىٰ بطلان الكلام القديم.

**واحتجت الأشعرية علىٰ قدم الكلام بشُبهٍ ثلاث:**

**الشبهة الأولىٰ**: وعليها تعويل ابن الخطيب الرازي وتقرير ما قاله هو أن الأمة في هذه المسألة علىٰ قولين: منهم من أثبت الله موصوفًا بهذه الحالة وهي المتكلمية. ومنهم من نفىٰ كونه موصوفًا بها. وكل من أثبت كونه موصوفًا بهذه الحالة زعم أنها قديمة، فلو قلنا: إنه تعالىٰ موصوف بهذه الحالة ثم حكمنا بحدوثها كان قولًا ثالثًا خارقًا للإجماع وأنه باطل، فإذا قررنا أن لله صفة هي المتكلمية ثبت أنها قديمة، وهذا هو مطلوبنا، فهذه زُبدة ما لخصه في كتابه «النهاية» دلالةً علىٰ قدم الكلام بزعمه.

**والجواب عما أوردوه من أوجهٍ أربعة:**

**أما أولًا**: فنقول: أليس الإجماع دليل شرعي والأدلة الشرعية مستندة إلىٰ[١] قول النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ[٢] وقول النبي إنما يكون حجة بإظهار المعجز عليه، وظهور المعجز عليه متوقف علىٰ معرفة حكمة الله تعالىٰ، وحقيقة الحكمة هو أنه تعالىٰ لا يفعل شيئًا من القبائح، فإذا كان عندك أن الله تعالىٰ هو المتولي لفعل كل قبيح في العالَم، فأي مانع من أن يكون تعالىٰ مظهرًا المعجز[٣] علىٰ الكذابين، ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بنبوة الأنبياء، فلا يمكن أن تكون أقوالهم حجةً، وإذا بطل التعويل علىٰ أقوالهم؛ بطل كون الإجماع حجة، وبطل جميع ما بُنِيَ عليه من المسائل، ولم يكن ثَمَّ مانع من مخالفته، وعلىٰ هذا التقرير يبطل مستندهم[٤] في هذه الدلالة.

---

(١) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٢) (عليه سلم) في النسخة (ج).
(٣) (لمعجز) في النسخة (ب، ج).
(٤) (استنادهم) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن الإجماع حُجة، فلِمَ زعمت أن كلامه تعالىٰ قديم.

**قوله**: «كل من أثبت الكلام صفةً غير هذه الحروف والأصوات قال إنه قديم».

**قلنا**: القول في إثباته مسألة، والقول في كونه قديمًا مسألة أخرىٰ، فلو لزم من ثبوت إحدىٰ المسألتين ثبوت المسألة الأخرىٰ، لزم من إثبات العلم القديم إثبات الكلام القديم، ولما كان هذا باطلًا، كان ما ذكروه باطلًا أيضًا.

**وأما ثالثًا**: فلو سلمنا أن هذا النوع من الإجماع يقتضي قدم كلامه تعالىٰ، لكنه معارضٌ بنوع آخر من الإجماع، وهو أن أحدًا من الأمة لم يستدل علىٰ إثبات قدم كلامه تعالىٰ بالطريق التي زعم ابن الخطيب، فيكون التمسك بما ذكره خرقًا للإجماع أيضًا.

**وأما رابعًا**: فلأن التمسك بمثل هذا الإجماع إنما يسوغ في المسائل الظنية الاجتهادية، حيث يكون القول الثاني سائغًا، فأما المسائل القطعية فلا يسوغ فيها قولٌ ثاني[1]، فضلًا عن إحداث الثالث، لأن الحق في واحدٍ منها دون ما سواه.

**والعجب!** من ابن الخطيب كيف ساغ له التمسك بهذا الإجماع في هذه المسألة؟ وكيف اتفق له الذهول مع اختصاصه بالذكاء وتبحره في علم الكلام؟ هذا وقد ذكر في كتاب «المحصول» أن[2] الحق أنه يجوز إحداث قول ثالث فيها إذا لم يلزم الخروج عن إجماعهم، وهذه المسألة ليس إحداث قول ثالث فيها يكون فيه خروج عن إجماعهم.

**وبيانه**: أن الأمة فيها علىٰ قولين: منهم من نفىٰ الكلام ونفىٰ قدمه. ومنهم من أثبت الكلام وأثبت قدمه. فلو قال قائل: بإثبات الكلام ونفىٰ قدمه؛ لم يكن خرقًا لإجماعهم لأنه يكون موافقًا للفريق الأول في شيءٍ؛ وموافقًا للفريق الثاني في شيءٍ آخر، فحصل من مجموع كلامنا ها هنا أن إحداث قولٍ ثالثٍ في هذه المسألة لا يكون خرقًا لإجماعهم كما زعم.

(١) (ثان) في النسخة (ب، ج).
(٢) (إنه) في النسخة (ب، ج).

**الشـبهة الثانية**: قولهم: لو لم يكـن القديم تعالىٰ متكلمًا بكلام قديمٍ، لوجب أن يكون متكلمًا بكلام مُحدَث، وباطل أن يكون متكلمًا بكلام محدث، لأن[١] ذلك الكلام لا يخلو حاله إما أن يكون حالًّا فيه أو في غيره أو يوجد لا في محلٍ. ومحـال أن يكـون حالّا فيه، لأنه تعالىٰ يسـتحيل في ذاته أن تكون محلًا لشـيءٍ مـن الحوادث. ومحال أن يكون حالّا في غيره، لأن اختصاصه بذلك الغير أحق وأولـىٰ. ومحال أن يكون موجـودًا لا في محلٍ، لأنه مُدرَك ولا يمكن إدراكه إلا علىٰ محله.

فـإذا بطلت هذه الأقسـام كلها بطـل أن يكون متكلمًا بـكلامٍ مُحدَث، وإذا بطـل أن يكون متكلمًا بـكلام مُحدَث؛ ثبت أنه متكلمٌ بـكلام قديم، وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب من وجهين:**

**أمـا أولًا**: فالمتكلـم عندنـا هو فاعل الكلام كمـا قررنا، فـإذا كان القديم تعالىٰ فاعـلًا للكلام وجب أن يكون متكلمًا، فأما الكلام في حلوله وعدم حلوله فهو نظر خارج عما ذكرناه.

**وأما ثانيًا**: فلأنه تعالىٰ إذا جاز أن يكون منعمًا بنعمةٍ موجودةٍ في غيره، ومحسـنًا بإحسـانٍ موجود في غيـره، جاز أن يكون متكلمًا بكلامٍ موجـود في غيره، والجامع بينهما هو أنها كلها أسـماء اشـتقاقية، الأصل فيها كلها وفي صحة إطلاقها، وجريها علىٰ فاعلها وجود الفعل لا غير.

**الشـبهة الثالثة**: قولهـم: لو لم يكن القديـم تعالىٰ متكلمًا بـكلامٍ قديم لكان قد حصـل متكلمًا بعد أن لم يكن متكلمًا، وهذا تغيـر في ذاته تعالىٰ، والتغير علىٰ ذاته محال. فيجب أن يكون تعالىٰ متكلمًا بكلام قديم، وهذا مطلوبنا.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

**والجواب**: أنَّا نقول: ما تعنون بالتغيّر؟ فإن أردتم به أن ذاته تعالىٰ قد صارت غير ما هي؟ فهذا باطل؛ لا نقول به. وإن أردتم به أنه حصل متكلمًا بعد أن لم يكن متكلمًا، فهذا هو مذهبنا، ولا استحالة فيه، وأي مانع من جواز التغير عليه بهذا المعني الذي ذكرناه.

ولهم شُبهٌ غير ما ذكرنا أغفلنا إيرادها لركتها وهوانها، وأقواها ما أوردناه.

**فأما من زعم منهم أنه تعالىٰ متكلم لذاته:**

فليس يخلو مراده من وجهين:

**أحدهما**: أن يكون مراده أنه تعالىٰ كان قادرًا علىٰ الكلام في الأزل، وقادريته لذاته، فهذا لا ننكره، وهو مسلّم بهذا المعنىٰ.

**وثانيهما**: أن يكون مراده أن له حاله بكونه متكلمًا، وهو يستحقها في الأزل لذاته، فهذا فاسد بما أوردناه علىٰ الأشعرية في إثبات حالةٍ لذاته هي المتكلمية فلا وجه لإعادته.

**البحث الثاني: في صحة وصف الكلام بكونه مخلوقًا:**

**واعلم** أن المقصود لا يتخلص إلا بذكر معنىٰ «الخلق» في لسان أهل اللغة، فنقول: ذهب جماهير المعتزلة من البصريين إلىٰ أن الخلق هو التقدير، واحتجوا عليه بالقران والشعر والاستعمال:

**أما القرآن**: فقد استشهدوا منه بآيات ثلاثٍ:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، أي المقدرين.

الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [المائدة: ١١٠]، أي تُقدّر.

الثالثة: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ [آل عمران: ٥٩]، أي قدّره.

**وأما الشعر: فقول زهير[(١)]:**

**ولأنـت تفـري مـا خلقـت وبـع ❊ ض القـوم يخلـق ثـم لا يفـري[(٢)].**

**وقال غيره[(٣)]:**

---

(١) زهير بن أبي سلمىٰ: (٠٠٠ - ١٣ ق. هـ) (٠٠٠ - ٦٠٩ م) أحد فحول شعراء العرب الثلاثة قال الشافعي: من أراد أن يتبحر في الشعر فهو عيال علىٰ زهير بن أبي سلمىٰ وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٥/ ٤٠٩)، تاريخ بغداد، الخطيب (١٢/ ١٦٣)، معجم المؤلفين، كحاله، (٤/ ١٨٦)، الأغاني (١٠/ ٢٨٧ - ٣١٦) وكشف الظنون، (١٠٤٨، ٧٩١، ٧٦٤) والأعلام (٣/ ٨٦ - ٨٧) الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص١٨٢ .

(٢) البيت من بحر الكامل، وهو لزهير بن أبي سلمىٰ في ديوانه ص ٩٤؛ والدرر (٦/ ٢٩٧)؛ وسرّ صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفىٰ: ٣٩٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة: الأولي ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، (٢/ ٤٧١)؛ وشرح أبيات سيبويه، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو محمد السيرافي، المحقق: الدكتور محمد علي الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، (٢/ ٣٤٤)؛ وشرح شواهد الإيضاح ص ٢٧٠، شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، (٥/ ٢٢٧).

(٣) المقصود بهذا الشاعر هو ابن هرمة، وهو إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة القرشي، أحد بني قيس بن الحارث بن فهر، ويقال لهم: الخلج. حجازي سكن المدينة، ويكنىٰ أبا إسحاق. قال الأصمعي: ختم الشعر بابن هرمة، فإنه مدح ملوك بني مروان، وبقي إلىٰ آخر أيام المنصور. وكانت له مدائح في عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب وفي حسن بن زيد عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ، وكان منقطعاً إليهما، فلما خرج محمد ابن عبد الله علي المنصور قعد عنه وقيل له يوماً، وقد أتهم في التشيع أنت القائل:

**ومهما ألام علىٰ حبّة ❊ فإني أحبّ بني فاطمة.**

طبقات الشعراء، ابن المعتز، المحقق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ص٢٠. فوات الوفيات، (١/ ٣٤)، الأغاني (٤/ ٣٦٨) (دار الثقافة) والشعر والشعراء: ٦٣٩ وتاريخ بغداد (٦/ ١٢٧)، وتهذيب ابن عساكر (٢/ ٢٣٤) والسمط: ٣٩٨ والموشح: ٢٢٣ والوافي (٦/ ٥٩) والخزانة (١/ ٢٠٣) وقد جمع ديوانه الأستاذ محمد جبار المعيبد (النجف ١٩٦٩) والأستاذان محمد نفاع وحسين عطوان (مطبوعات المجمع العلمي بدمشق)، الأعلام، (١/ ٥٠).

**ولـن يئـطّ[١] بأيـدي الخالقيـن ولا ❁ أيـدي الخوالـق إلا جيّـد الأدم[٢]**

**وأما الاستعمال**: فقد روىٰ عن الحجاج[٣] أنه قال: «إني إذا وعدت وفيّت، وإذا خلقت فريتُ»[٤]، ومعناه أن كل ما قدّرته قطعته، وروىٰ عن غيره: «خلقتُ النعل»، إذا قدّرتها، ومنها الصخرة الخلقاء أي الملساء، لأن الملاسة[٥] عبارة عن تقدير الأجزاء واستوائها.

---

(١) (ولا ياءِطُّ) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ. طبع في مصر ١٣٦٧ - ١٣٦٩ هـ (١/ ١٩٢).

(٣) **الحَجَّاج الثَّقَفي** (٤٠ - ٩٥ هـ = ٦٦٠ - ٧١٤ م): الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، أبو محمد: قائد، داهية، سفاك، خطيب. ولد ونشأ في الطائف (بالحجاز) وانتقل إلىٰ الشام فلحق بروح بن زنباع نائب عبد الملك بن مروان فكان في عديد شرطته، ثم ما زال يظهر حتىٰ قلده عبد الملك أمر عسكره، وأمره بقتال عبد الله بن الزبير، فزحف إلىٰ الحجاز بجيش كبير وحاصر الكعبة، ورميه إياها بالمنجنيق، وإذلاله لأهل الحرمين، وقتل عبد الله وفرق جموعه، فولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف، ثم أضاف إليها العراق والثورة قائمة فيه، فانصرف إلىٰ بغداد في ثمانية أو تسعة رجال علىٰ النجائب، فقمع الثورة وثبتت له الإمارة عشرين سنة. وبنىٰ مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة). وكان سفاكًا سفاحًا باتفاق معظم المؤرخين. **وذكر الذهبي في السير**: أنه كان ظلومًا، جبارًا، ناصبيًا، خبيثًا، سفاكًا للدماء، وكان ذا شجاعة، وإقدام، ومكر، ودهاء، وفصاحة، وبلاغة، وتعظيم للقرآن. فنسبه ولا نحبه، بل نبغضه في الله، فإن ذلك من أوثق عرىٰ الإيمان. وله حسنات مغمورة في بحر ذنوبه، وأمره إلىٰ الله. الأعلام (٢/ ١٦٨)، السير (٤/ ٣٤٣)، معجم البلدان (٨/ ٣٨٢) ووفيات الأعيان (١/ ١٢٣)، والمسعودي (٢/ ١٠٣ - ١١٩)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٢١٠)، والتاريخ (٦/ ٢٨)، تاريخ البخاري (٢/ ٣٧٣)، المعارف ٣٩٥ و٥٤٨، الجرح والتعديل القسم الثاني من المجلد الأول ١٦٨، مروج الذهب (٣/ ٣٦٥)، البدء والتاريخ (٦/ ٢٧)، تاريخ ابن عساكر (٤/ ١٠٥)، الكامل في التاريخ، ابن الأثير (٤/ ٥٨٣)، تاريخ الإسلام (٣/ ٣٤٩)، العبر (١/ ١١٢)، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نباتة، القاهرة ١٢٧٨ هـ، ص ١٧٠، البداية والنهاية (٩/ ١١٧)، تهذيب التهذيب (٢/ ٢١٠)، لسان الميزان (٢/ ١٨٠)، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: د. إكرام الله إمداد الحق، الناشر: دار البشائر - بيروت، الطبعة: الأولىٰ - ١٩٩٦م، ص ٨٧، النجوم الزاهرة (١/ ٢٣٠)، خلاصة تذهيب التهذيب ٧٣، شذرات الذهب (١/ ١٠٦)، تهذيب ابن عساكر (٤/ ٥١).

(٤) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضىٰ، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، (٧/ ٨٩)، وتفسير الطبري، (١/ ٢٢٦).

(٥) (الملامسه) في النسخة (ج).

فثبت بما ذكرنا من هذه الوجوه أن الخلق في اللغة هو التقدير.

**ثم اتفق القائلون بهذا القول:** علىٰ أن المخلوق مخلوق بخلقٍ، ثم اختلفوا في ماهية الخلق نفسه. فذهب أبو علي إلىٰ أن «الخلق هو الداعي إلىٰ الفعل المطابق للمصلحة من غير زيادة ولا نقصان». وقال أبو هاشم: أن الخلق هو «الإرادة». وزعم أبو عبد الله البصري أن «الخلق هو الفكر». وقال قاضي القضاة: أن الخلق هو «التقدير»؛ والتقدير «عبارة[1] عن[2] العلم بعواقب الأمور».

**وذهب المحققون من الأشعرية إلىٰ أن الخلق هو** «الإيجاد». ويحكىٰ أيضًا عن معتزلة بغداد وعن الصميري[3] **واحتجوا عليه بآياتٍ ثلاث:**

**الآية الأولىٰ:** قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، فلو كان الخلق هو التقدير، لكان قوله: ﴿بِقَدَرٍ﴾، تكرار لا فائدة فيه.

[**الآية**][4] **الثانية:** قوله تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، فلو كان خلق بمعنىٰ قدّره لكان تكرارًا[5] مستغنىٰ عنه.

---

(١) -(عبارة) في النسخة (ب، ج). (٢) (هو) في النسخة (ب، ج).

(٣) **محمد بن عمر الصيمري:** (... - ٣١٥ هـ) (... - ٩٢٧ م) أحد معتزلة البصرة، وهو تلميذ أبي علي الجبّائي، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة بعد وفاة الجبّائي. وله من الكتب: كتاب «المسائل والجوابات»، وكتاب «نقض كتاب البلخيّ» المعروف بكتاب «النهاية في الأصلح»، من الطبقة الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، وكان عالِمًا زاهدًا، أخذ عن أبي عليّ، وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد أبي الحسين وغيره، وله كتب ومناظرات، وكان عند ضيق الأمر ربما يُعلم الصبيان فيرزق ويكتسب من هذا الوجه، وكان ورعًا حسن الطريقة إلا ما كان منه من الغلو في معاداة أبي هاشم حتىٰ أكفره بسبب قوله في الأحوال، وكان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية: أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه فهي دار كفر. طبقات المعتزلة، ص٩٦. الدر الثمين في أسماء المصنفين، علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله أبو طالب، تاج الدين ابن السَّاعي تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنبين - محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م، ص١٦٦، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٤/ ٤٨٠)، لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، (٤/ ٤٠٥).

(٤) -(الآية) في النسخة (أ، ب، ج). (٥) (مكررًا) في النسخة (ب، ج).

[الآية][1] **الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، فلو كان قوله: الخالق هو المقدّر، لكان لا معنىٰ لقوله: المصور، لأن معنىٰ «المصّورّ» هو المقدّر

**والمختار** أن لفظ الخلق اسم مشترك يطلق تارةً علىٰ الإيجاد وتارةً علىٰ التقدير بدليل ما تلوناه من هذه الآيات، فإنها كلها دالة علىٰ استعماله في المعنيين جميعًا، وقول من يقول: إن إطلاقه في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز؛ تحكم من غير دلالةٍ، بل يجب أن يكون مقولًا علىٰ المعنيين جميعًا بالحقيقة علىٰ جهة الاشتراك.

**فإذا عرفت هذا** فاعلم أن حقيقة كلام الله المُنزّل من السماء علىٰ ألسنة الملائكة علىٰ اختلاف أنواعه كالتوراة[2] والإنجيل والزبور والقرآن وغيرها من الكتب السماوية؛ كلها مركبة من هذه الحروف والأصوات كما قررنا من قبل، وهي كلها موصوفة بكونها مخلوقةً علىٰ كلا المعنيين: إما علىٰ أنها مقدرة وفق المصالح جارية علىٰ قانون الحكمة، وإما علىٰ أن الله تعالىٰ أوجدها وجعلها سببًا في معرفة المصالح الدينية والدنيوية.

فأما علىٰ قول هؤلاء[3] الأشعرية فلما زعموا أن كلام الله ليس مركبًا من هذه الحروف والأصوات وإنما كلامه صفة قائمة بذاته كالقادرية والعالِمية، وهذه الحروف والأصوات دلالة عليها، لا جرم لم يصفوه بكونه مخلوقًا لاعتقادهم قدمه كسائر صفاته القديمة، وقد مر الكلام عليهم في فساد هذا القول، وقد منع بعض المعتزلة من وصف كلام الله تعالىٰ بأنه مخلوق، وزعم أنه يوهم أنه كذب مع تسليمه لكونه مُحدَثًا، وأنه[4] مسبوق بالعدم، والخلاف فيه لفظي لا طائل وراءه.

فهذا تحقيق الكلام في إطلاق هذه العبارة علىٰ كلام الله تعالىٰ.

---

(١) -(الآية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (كالتورية) في النسخة (ب، ج).
(٣) (هولائ) في النسخة (ب).
(٤) (بانه) في النسخة (ج)، -(وأنه) في (أ).

**البحث الثالث: في تصفح أدلة المعتزلة علىٰ حدوث كلام الله تعالىٰ:**

**اعلم** أن أكثر أدلة المعتزلة علىٰ حدوث كلام الله متناولة لهذه الحروف والأصوات وحدوثها مما لا نزاع فيه بيننا وبين الأشعرية وإنما غرضهم من الكلام الذي يزعمون قدمه هو أمرٌ مغاير لهذه الحروف والأصوات، ومغاير لتصورها(١) وإرادتها، ونحن نورد أدلتهم ليعلم الناظر أنها منحرفة عن المقصد، وأنها ليست متناولة لمحل النزاع الذي أراده المخالفون.

**وأدلتهم نوعان**: عقلية وسمعية:

**أما [الأدلة](٢) العقلية**: فوجوه كثيرة وأقواها ثلاثة:

**وأولها**: قولهم: هو أن هذا الكلام يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم.

**وإنما قلنا**: «إن هذا الكلام يجوز عليه العدم»، فهذا ظاهرٌ، فإن الصوت(٣) لا يُعقل له(٤) في الوجود إلا وقت واحد.

**وإنما قلنا**: «إن القديم لا يجوز عليه العدم»، فلما قدمناه من قبل في استحالة العدم علىٰ القديم، فلا معنىٰ لإعادته.

**وثانيها**: أن الكلام لا يُعقل إلا مع ترتبه وتقدم بعضه علىٰ بعضٍ، كقولنا: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]، فإن «الهمزة» متقدمة علىٰ «اللام»، و«اللام» متقدمة علىٰ «الحاء»، ولا يكون مفهومًا إلا إذا كان علىٰ هذه الكيفية، فما سبقه غيره فهو مُحدَث، لأن القديم لا يسبقه غيره، وما تعقبه المُحدَث من غير فصلٍ فهو مُحدَث مثله، فاذًا(٥) كله لا يعقل أن يكون قديمًا.

**وثالثها**: أنه حروف وأصوات وهو في نفسه سُور وآيات، وله نصف وربع وكل هذه الأمور من صفات الحوادث، فيجب أن يكون الكلام كله مُحدثًا.

---

(١) (لصورها) في النسخة (ج).
(٢) -(الأدلة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) -(فإن الصوت) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(له) في النسخة (ج).
(٥) (فاذن) في النسخة (أ).

فهذه كلها وجوه عقلية تدل على حدوثه.

**وأما الأدلة السمعية**: فهي كثيرة وأقواها وجوه أربعة:

**أولها**: قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، والاستدلال بهذه الآية على حدوثه من وجوهٍ خمسة:

**أما أولًا**: فلأن الله تعالى وصفه بأنه مُنزّل، والمُنزّل مُحدَث، لأنه حصل بعد أن لم يكن.

**وأما ثانيًا**: فلأن الله تعالى وصفه بأنه حَسن، والحَسن من صفات الحوادث.

**وأما ثالثًا**: فلأن الله تعالى وصفه بأنه مكتوب، والكتابة[١] من سمات المُحدَثات.

**وأما رابعًا**: فلأن الله تعالى وصفه بأنه متشابه، والقديم لا يشبه غيره.

**وأما خامسًا**: فلأن الله تعالى وصفه بأنه مثاني، أي يُثنى ويُكرر، وهذه الصفات كلها لا تليق بما هو قديم.

**فثبت** بهذه الآية حدوثه.

**وثانيها**: قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، فوصفه تعالى بالحدوث، وهذا نص فيما نريده.

**وثالثها**: التمسك بما روى عمران بن الحصين[٢] قال سمعت رسول الله صلى الله

---

(١) (والكتاب) في النسخة (ب، ج).

(٢) **عِمْران بن الحُصَيْن** (٠٠٠ - ٥٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٧٢ م): عمران بن حصين بن عبيد، أبو نجيد الخزاعي: من علماء الصحابة. أسلم عام خيبر (سنة ٧ هـ) وكانت معه راية خزاعة يوم فتح مكة. وبعثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم. واستقضاه عبد الله بن عامر على البصرة أياما، ثم استعفاه فأعفاه، وكان الحسن البصري يحلف بالله ما قدم البصرة راكب خير لهم من عمران. كان يسمع تسليم الملائكة عليه ويراهم حتى اكتوى فانحبس ذلك عنه، ثم ترك الكي فعادوا إليه. وكان من فضلاء الصحابة مجاب الدعوة. وهو ممن اعتزل حرب صفين. وتوفي بالبصرة سنة اثنتين وخمسين. له في كتب الحديث ١٣٠ حديثًا. الأعلام (٥/ ٧٠) قلادة النحر (١/ ٣٥٩)، طبقات ابن سعد (٥/ ١٩٠)، ومعرفة الصحابة (٤/ ٢١٠٨)، والاستيعاب (ص٥٢١)، والمنتظم (٤/ ٧٥)، وأسد الغابة (٤/ ٢٨١)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٣٥)، وسير أعلام النبلاء (٢/ ٥٠٨)، وتاريخ الإسلام (٤/ ٢٧٣)، والبداية والنهاية (٨/ ٤٥٢)، والإصابة (٣/ ٢٧).

عليه وآله[١] يقول: {**كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكر**}[٢]، والذكر هو القرآن لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩].

**ورابعها**: ما روىٰ أبو الحسين البصري عن النبي صلىٰ الله عليه وآله أنه قال: {**ما خلق الله من سماء ولا أرضٍ ولا سهلٍ ولا جبل أعظم من سورة البقرة، وأعظم منها آية الكرسي**}[٣].

**لا يقال**: هذا معارض بما روىٰ عن السلف في المبالغة في الامتناع عن وصف القرآن بأنه مخلوق.

**لأنَّا نقول**: إنَّا نحمل ما روىٰ عنهم من ذلك علىٰ الامتناع من إطلاق لفظ الخلق عليه من أجل إيهامها الكذب والافتراء، لا لأنه محدث وأنه مسبوق بالعدم.

فهذه كلها أدلة المعتزلة علىٰ حدوث الكلام، وقد عرفت أنها غير متناولة للمقصود كما حققناه.

فإذًا المعتمد ما ذكرناه من المسالك المتقدمة دون ما زعموه.

**وبالله التوفيق.**

---

(١) (صلىٰ عليه وآله) في النسخة (ب، ج).

(٢) {**كان الله ولا شيء غيره وكان العرش علىٰ الماء، وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق سبع سماوات**}، المستدرك علىٰ الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١١ - ١٩٩٠ برقم (٣٣٦٥)، السنن الكبرىٰ للنسائي، برقم (١١١٧٦)، وأخرجه البخاري (٣١٩٠/ ٣١٩١/ ٤٣٦٥/ ٤٣٨٦/ ٧٤١٨)، والترمذي (٣٩٥١)، ومسند أحمد (١٩٨٢٢)، وابن حبان(٦١٤٠/ ٦١٤٢/ ٧٢٩٢).

(٣) ورد هذا الحديث في فضائل القرآن لمحمد بن الضريس «باب في فضل آية الكرسي»، برقم (١٨٢)، ومما ورد في فضل آية الكرسي: عن أبيّ بن كعب قال: قال رسولُ الله ﷺ: {**أبا المنذرِ أيُّ آيةٍ معكَ من كتابِ الله أعْظَمُ؟ قال: قلت: اللهُ ورسولُه أعلم، قال: أبا المنذر، أيُّ آية معكَ من كتاب الله أعظمُ**}؟ قال: قلت: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ قال: فضرب في صدري، وقال: {**لِيَهْنِ لك أبا المنذرِ العلمُ**}. أخرجه مسلم (٨١٠) من طريق عبد الأعلىٰ، بهذا الإسناد. وهو في مسند أحمد (٢٠٥٨٨) و(٢١٢٧٨)، سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفىٰ: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالِمية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، (١٤٦٠)

## النظر الثالث:
## في إثبات كونه تعالى صادقًا

**اعلـم** أنَّا لما ذكرنا فيما سـبق أنه تعالىٰ متكلم بالأمـر والنهي والخبر، وكل خبر فإنـه يحتمـل أن يكون صادقًا وأن يكون كاذبًا، فأردنا أن يدل علىٰ أنه تعالىٰ صادقٌ في خـبره، لا يجوز عليه الكـذب، فنذكر أولًا: حقيقة كونه تعالـىٰ صادقًا، ثم نذكر ثانيًا: الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ صادقًا فلا جرم اشتمل الكلام ها هنا علىٰ بحثين:

### البحث الأول: في حقيقة كونه تعالى صادقًا:

**فنقـول**: اتفـق أهل القبلة علىٰ وصـف الله تعالىٰ بكونه صادقًا، ثـم اختلفوا بعد ذلك في فائدته:

**فمذهـب أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة** أن فائدة وصفنا لله تعالىٰ بكونه صادقًا ومعنـاه ومفهومـه هو أنه فاعـل للصدق لا غير مـن غير أن يكون لـه بكونه صادقًا حـال زائـدة علىٰ ذلـك، وإلىٰ هذا ذهـب محققوا الأشـعرية كالجوينـي والغزالي وابن الخطيب الرازي.

**وزعم ابن كُلّاب**[1] وغيره من المجبرة أن له تعالىٰ بكونه صادقًا حالة زائدة، ثم

(١) **ابن كُلّاب**: أبو محمد عبد الله بن سـعيد بن كُلّاب القطان البصري. ولقب كُلّابًا لأنه كان يجتذب الخصم إليه بقوته في المناظرة، كما يجتذب الكُلّاب الشيء إليه. وكان رأس المتكلمين بالبصرة في زمنه، وكان يرد علىٰ المعتزلة والجهمية، وكانت له معهم مناظرات ومجادلات، وهو الذي دمَّر المعتزلة في مجلس الخليفة المأمـون وفضحهم ببيانه. وزعم البعض أنه أخو يحيىٰ بن سـعيد القطـان الحافظ العالِم بالحديث النبوي، وهذا غير صحيح. واتهم ابن كُلّاب بأنه ابتدع أقواله ليُدخل دين النصارىٰ في دين المسـلمين إرضاءً لأخته النصرانيـة لما اعترضت علىٰ إسـلامه، وقد كذَّب ذلك ابن تيمية والذهبي. ولـم تشـر مصـادر ترجمته إلىٰ شـيوخه، وأما تلامذته فقد ذكر منهم الذهبي: داود الظاهري والحارث المحاسبي. حوار مع أشعري ويليه الماتريدية ربيبة الكُلّابية، د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، ص١٦٩، وانظر أيضًا السـير (١١/ ١٧٤)، لسان الميزان (٣/ ٢٩١)، إتحاف السادة المتقين (٢/ ٦)، أصول الدين، البغدادي، ص٣٠٩.

اختلفوا في كيفية استحقاقه لهذه الحالة، فزعم بعضهم أنه تعالىٰ صادق بصدق، وكريم بكرم، وراحم برحمة. وذهب بعضهم إلىٰ أنه تعالىٰ صادق لذاته. والمعتمد في فساد مقالتهم مسلكان:

**المسلك الأول**: وهو الذي عوّل عليه الخوارزمي، وحاصل ما قاله: هو أن إثبات الصادقية حالة لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه.

**وإنما قلنا**: «إن إثبات الصادقية حالة لا دليل عليه»، فلأن الدليل عليه لا يخلو إما أن يكون عقليًا أو سمعيًا.

**أما [الدليل][1] السمعي**: فإنما يدل علي[2] أنه تعالىٰ صادق في أقواله. فأما علىٰ[3] أن له حالة بكونه صادقًا، فالسمع لا يرشد إلىٰ هذا ولا يدل عليه.

**وأما [الدليل][4] العقلي**: فهو لا[5] يخلو حاله إما أن يكون استدلالًا بالمؤثر علىٰ الأثر، أو بالأثر علىٰ المؤثر، وهذه الحالة علىٰ زعمكم ليس لها أثر ولا لها مؤثر، فيكونان دليلًا عليها، ولا يعقل من كون الصادق صادقًا إلا فعله للصدق من غير أمرٍ وراءه.

**فثبت** أن هذه الحالة لا طريق إليها.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما لا طريق إليه وجب نفيه»، فقد قررناه في غير موضع.

**المسلك الثاني**: المعقول من كون الصادق صادقًا هو من فعل الصدق، بدليل أنَّا متىٰ علمنا فعله للصدق علمناه صادقًا ومتىٰ لم نعلم فعله للصدق لم نعلمه صادقًا، من غير أمرٍ زائد علىٰ ذلك، وإذا كان المرجع بكونه صادقًا إلىٰ فعله للصدق فلا حاجة إلىٰ إثبات أمر زائد علىٰ ذلك، إذ لو أثبتنا أمرًا وراء ما ذكرناه حالة في الصادقية

---

(١) -(الدليل) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (عليه) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(علىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(الدليل) في النسخة (أ، ب، ج).
(٥) (العقلي: فلا) في النسخة (ب، ج).

لكان إثباتها بالاحتمال[١]، وإثبات الأمور المحققة بالاحتمال[٢] يكون محالًا.

**فثبت بما ذكرناه** أنه لا حال له تعالىٰ بكونه صادقًا، وإنما المرجع بكونه صادقًا إلىٰ فعله للصدق لا غير.

**البحث الثاني: في إقامة الدلالة على كونه تعالى صادقًا:**

**اعلم** أن الناس مختلفون في تقرير الدلالة علىٰ صدق الله تعالىٰ بحسب اختلافهم في التقبيح والتحسين.

**فأما أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة** فالمعتمد عندهم في الدلالة علىٰ صدق الله تعالىٰ هو بالرد إلىٰ قاعدة الحكمة، لأنهم لما اعترفوا بتقبيح العقل وتحسينه، وكان المرجع بكونه تعالىٰ صادقًا عندهم إلىٰ فعله للصدق، وكل ما كان آيلًا إلىٰ الفعل فهو مردود إلىٰ الحكمة -كما سنقرره في موضعه اللائق بعون الله- فإذًا حاصل الدلالة من مذهبهم علىٰ الصدق هو أن خبره تعالىٰ لو لم يكن صدقًا لكان كذبًا، والكذب قبيح، والقبيح[٣] علىٰ الله تعالىٰ محال، فإذًا الكذب في حقه تعالىٰ محال.

فهذا حاصل استدلالهم علىٰ كون الله تعالىٰ صادقًا.

**وأما الأشعرية** فلما أنكروا تقبيح العقل وتحسينه اضطروا في تقرير الدلالة علىٰ صدق الله تعالىٰ واعتمدوا في ذلك مسالك فاسدة، ونحن نذكرها واحدًا واحدًا، ونظهر بطلانها إن شاء الله تعالىٰ[٤].

**المسلك الأول:** قولهم: كلام الله صفة قائمة بنفسه علىٰ وفق علمه، لأن خبره تعالىٰ مطابق لعلمه، ولما كان الجهل علىٰ الله تعالىٰ محال، استحال في حقه الكذب، لأن الكذب علىٰ الكلام النفسي محال.

---

(١) (بالاحتمالات) في النسخة (ب، ج). (٢) (بالاحتمالات) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(والقبيح) في النسخة (ج). (٤) -(تعالىٰ) في النسخة (ب، ج).

فهذا ما عوّل عليه ابن الخطيب في كتابه «النهاية» في استحالة الكذب علىٰ الله تعالىٰ وإثبات صدقه.

**والاعتراض علىٰ ما قرروه من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا:** فهذا المسلك الذي أوردتموه دلالةً علىٰ الصدق مبني علىٰ الخبر النفسي، والكلام النفسي وقد ذكرنا في فساده ما فيه كفاية، فلا نعيده.

**وأما ثانيًا:** فهب أنَّا سلمنا لكم صحة الكلام النفسي والخبر مع اشتمالهما علىٰ التحكم الجامد والسخف، فأنتم في هذا المسلك لم تقيموا دلالةً قاطعةً علىٰ أن من لا يجوز في حقه الجهل، فإنه يستحيل أن يخبر بالخبر النفسي علىٰ سبيل الكذب، وهذه القضية لا تعلم بالضرورة، فلا بد من إقامة البرهان عليها ليتم ما ذكرتم، وأنتم لم تفعلوا ذلك؛ بل أطلقتم أن كل من لا يجوز عليه الجهل فإنه يستحيل أن يخبرنا بالخبر النفسي علىٰ سبيل الكذب، فلا بد علىٰ هذا من إقامة الحجة.

**وأما ثالثًا:** فهب أنَّا سلمنا أنه تعالىٰ صادق في الخبر النفسي القائم بذاته علىٰ زعمكم، فما المانع من أن يكون كاذبًا في هذا الكلام المركب من الحروف والأصوات الذي نسمعه ونقرأه، وإذا كان الأمر هكذا؛ فحينئذٍ لا يمكننا الثقة بأخبار الله تعالىٰ التي بلغتنا علىٰ ألسنة الرسل في سائر الكتب المنزلة، وهذا[1] نُكرٌ علىٰ قائلة وشناعة علىٰ مرتكبه، وسيأتي لهذا مزيد تقرير إذا ألزمناهم تكذيب الأنبياء وإفحام الرسل علىٰ القول بخلق الأعمال في مسألة المخلوق بعون الله ومشيئته.

**المسلك الثاني:** اعتمده ابن الخطيب، وحاصل ما قاله: هو أنَّا نعلم بالضرورة علمًا أوليًا أن العالِم بالشيء يمكنه أن يحكم عليه بحكمٍ صادقٍ، وهذه القضية معلومة بالضرورة، وإذا كان الأمر هكذا، فنقول: لو كان الله تعالىٰ كاذبًا لكان يلزم أن يكون

---

(١) (وهذ) في النسخة (ب).

كذبه قديمًا، كما أن صدقه يجب أن يكون قديمًا، فيلزم[1] أن يستحيل العدم علىٰ ذلك الكـذب، لأنه قديم، وحينئذٍ يلزم استحالة أن يخبر بخبر يكـون صادقًا فيه، لأنَّا نعلم بالضـرورة أن الذات الواحدة يستحيل فيها أن تكون كاذبةً صادقـةً في قضيةٍ واحدةٍ، فإذًا لو كان الله تعالىٰ كاذبًا لاستحال أن يخبر عن ذلك الشـيء بخبرِ صدقٍ مع كونه عالِمًـا بذلك الشـيء، لكنا قد علمنـا بالضرورة أن العالِم بالشـيء يصِح أن يخبر عنه بخبر صدقٍ، فالقول بكونه تعالىٰ كاذبًا يرفع هذه القضية، فيجب أن يكون باطلًا.

**والاعتراض علىٰ ما قاله يتوجه من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا**: فلأن هذا المسلك الذي ذكره مقرر علىٰ أن الصدق والكذب قديمان[2] وأنهما أمران نفسيان، وقد مر فساده.

**وأمـا ثانيًا**: فهذا معارض بالكـذب، فإنَّا كما نعلم بالضرورة أن العالِم بالشـيء يمكنـه أن يحكم عليه بحكم صادق، فإنَّا نعلـم بالضرورة أنه يمكنه أن يحكم عليه بحكـم كاذب، فإن لزم من القـول بالكذب القديم انتقاض هـذا العلم الضروري، لزم من الصدق القديم انتقاض هذا العلم الضروري، فيجب القول ببطلان الصدق والكذب القديمين.

**وأمـا ثالثًا**: فهب أنَّا سلمنا امتنـاع الكذب القديم لأنه يـؤدي إلىٰ المحال الذي زعموه، فجوّزوا أن يكون كاذبًا بكذب مُحدَث من قبيل هذه الحروف والأصوات. وهذا خروج عن الدين.

**المسـلك الثالث**: قالوا: أخبر الرسـول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بامتناع الكـذب علىٰ الله تعالىٰ واستحالته عليه، وكل ما أخبر به الصادق فهو صدق لا محالة، فإذًا[3] امتناع الكذب علىٰ الله تعالىٰ صدق، وفي هذا ما نريده.

---

(١) (فيجب) في النسخة (ب، ج). (٢) (قائمان) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فاذن) في النسخة (أ).

**والاعتراض على هذا المسلك** -الركيك- هو أن يقال: إن صدق الرسول متوقف على إظهار المعجزة عليه، وإظهار المعجزة عليه قائم مقام تصديقه بالقول، وتصديق الله تعالى إياه إنما يدل على صدقه لو قد تقرر وثبت كون الله تعالى صادقًا، إذ لو جوّزنا عليه الكذب؛ لم يكن الرسول صادقًا، فإذًا[1] صدق الرسول مسبوق بالعلم بصدق الله تعالى ومستفاد منه، فلو استفدنا صدق الله من خبر الرسول كما زعموا؛ لكان دورًا محضًا، وهذا باطل، فيبطل القول بأن خبر الرسول دالٌ على صدق الله تعالى.

**لا يقال**: إن تصديق الله للنبي بإظهار المعجزة عليه لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقًا، لأن[2] تصديق الله للنبي[3] عَلَيْهِ السَّلَامُ هو بقوله: «أنت رسولي»، وقوله: «أنت رسولي» جار مجرى قول الرجل لغيره أنت وكيلي، وقول البائع لغيره بعت منك واشتريت منك، وهذه الصيغ كلها وما جرى مجراها وإن كانت إخبارًا[4] من جهة اللفظ إلا أنها إنشاء[5] من جهة المعنى، والأمور الإنشائية لا يتطرق إليها صدق ولا كذب، لأنها بمنزلة الأمر والنهي.

**فإذا تقرر هذا فنقول**: إن قول الله تعالى: للنبي أنت رسولي هو دال على رسالته سواء قدّرنا أن الله تعالى صادق في ذلك الأمر أو غير صادق، ومتى ثبت أنه رسوله، ثبت أنه صادق، فإذًا[6] العلم بأن الرسول صادقًا لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقًا، كما قلتم.

**لأنّا نقول**: هذا فاسد، فإنّا لو سلمنا أن قول الله للرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ[7] أنت رسولي؛ هو إنشاء وليس خبرًا، لكن نقول: إن الأمور الإنشائية إنما يكون تأثيرها في المعاني

---

(١) (فاذن) في النسخة (أ).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (تصديق النبي) في النسخة (ج).
(٤) (اخبار) في النسخة (ب).
(٥) (انشات) في النسخة (أ، ب، ج).
(٦) (فاذن) في النسخة (أ).
(٧) (عليه سلم) في النسخة (ج).

الشرعية والأحكام الفقهية لا في الأمور المحققة، والحقائق العقلية، وإذا كان الأمر هكذا، فنقول: ليس في قول الله للرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنت رسولي ما يقتضي كونه صادقًا، لأن[1] كونه صادقًا أمرٌ حقيقي، وحكمٌ عقلي، والأمور الحقيقية لا تختلف باختلاف التصرفات الشرعية، فإذًا لا طريق إلىٰ معرفة كون الرسول صادقًا إلا بإظهار المعجزة عليه، القائمة مقام تصديقه بالقول، فلو لم نعرف كون الله تعالىٰ صادقًا إلا من جهة الرسول كما قالوه، للزم الدور كما حققناه عليهم، فبطل بما ذكرناه استدلالهم بهذه المسالك علىٰ صدق الله تعالىٰ، وصح أنه لا طريق إلىٰ معرفة صدقه إلا بالطريق الذي ذكرناه.



(١) (لين) في النسخة (أ).

## النظر الرابع: في المباحث المتعلقة بالحروف والأصوات:

**اعلم** أن المتكلمين يذكرون في أثناء كلامهم في إثبات كونه تعالىٰ متكلمًا أمورًا تتعلق بالحروف والأصوات، ونحن نرىٰ أن نُفردها بنظرٍ وحدها، وكلامٍ يخصها تنزيهًا للصفات الإلهية[1]، والسمات الربوبية عن الكلام في صفات المحدثات، وأحكام المخلوقات، فلا نمزج أحدهما بالآخر، وقد وعدنا ألا نذكر منها إلا ما تمس الحاجة إليه، فنذكر ما يخص الأصوات، ثم ما يخص الحروف، فلا جرم رتبنا الكلام فيها علىٰ قسمين.

### القسم الأول: في المباحث المتعلقة بالأصوات:

**وهي خمسة:**

#### ۞ البحث الأول: عن ماهية الصوت:

**اعلم** أن الصوت هو من الأمور المدرَكة، وقد ذكرنا في أول الكتاب أن الصوت لا يمكن تعريفه بشيء، لكونه من أظهر المدرَكات، وكل شيء يُذكر في تعريفه وبيان حقيقته فهو أجلىٰ منه، فلهذا كان الخوض في بيان حقيقته خطأ وضلالًا.

**ومن المتكلمين من زعم أن:**

الصوت عبارة عن «اصطكاك الأجسام الصلبة»، وهذا فاسد، فإن الاصطكاك مماسة قوية، والمماسة مغايرة للصوت.

ومنهم من زعم أنه «كيفية تحدث تموج الهواء[2]»، وهذا خطأ لأمرين:

**أما أولًا**: فلأن هذا ليس تعريفًا لماهيته، وإنما هو إشارة إلىٰ سبب حدوثه.

**وأما ثانيًا**: فلأن ما ذكروه في تعريف ماهية الصوت هو أخفىٰ بكثير من حقيقة الصوت، ومن حق ما يكون تعريفًا لحقيقة الشيء، أن يكون أعرف منه.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

**ومنهم من قال في حقيقته**: هو «المعنىٰ المدرَك بحاسة السمع»، وهذا أيضًا فاسد، لأنه إن كان الغرض بهذا التعريف هو بيان كون الصوت معنىٰ؛ فهذا خطأ، لأنه يكون دعوىٰ، والدعوىٰ غير الحد، بل نعقل هذه الحقيقة المخصوصة سواء قدرناها ذاتًا أو صفةً أو حكمًا، وإن كان الغرض بهذا التعريف هو بيان كونه مُدرَكًا بحاسة السمع، فهو أمرٌ ظاهرٌ لا يحتاج إلىٰ بيانٍ وكشفٍ. وإن كان الغرض بيان حقيقة الصوت فهو أظهر مما ذكروه.

فظهر بما قلناه إنه لا حاجة بنا إلىٰ تعريف حقيقة الصوت.

**البحث الثاني: عن جنسه:**

**وقد اتفق الجماهير من المتكلمين** علىٰ أنه من قبيل الأعرَاض، وحُكيٰ عن إبراهيم النَّظام أن الصوت من قبيل الأجسام، وعندي أن هذا وهم في النقل عنه، ولعل سبب الوهم هو أن النَّظام لما كان مذهبه في الصوت أنه لا يُدرَك إلا بوصول الهواء[1] الحامل له إلىٰ سطح الصماخ، فلما ذهب إلىٰ هذا المذهب، ظن الناقل من أجل ذلك أنه يذهب إلىٰ أن الصوت جسم، وعلىٰ هذا يكون قوله مطابقًا لقول غيره من المتكلمين في كونه من قبيل الأعرَاض.

**والذي يدل علىٰ بطلان كونه جسمًا، وجوه ثلاثة:**

**أولها**: أنَّا نعلم بالضرورة أن الأجسام باقية، ونعلم أن الأصوات غير باقية، فيستحيل أن تكون الأصوات أجسامًا.

**وإنما قلنا**: «إن الأجسام باقية»، فلأن بقاء الأجسام مما يعلم بالضرورة.

**وإنما قلنا**: «إن الأصوات غير باقية»، فهذا ظاهر أيضًا، فإنَّا نعلم عدمها في الوقت الثاني من وجودها، وهذا يدل علىٰ أنها غير باقيةٍ.

**فثبت بما ذكرنا** أن الأصوات ليست من قبيل الأجسام.

---

(١) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

**وثانيها**: أن الأصوات لو كانت من قبيل الأجسام، وقد ثبت أنَّا قادرون عليها، لكان يلزم أنَّا إذا أدخلنا أيدينا في طروفٍ قوية مشددة الرؤوس(١) وحشونا فيها أجسامًا صلبة، وحركناها حركةً باعتماد قوي يظهر منه الصوت، أن تكون ممتلئة بالأصوات كما تمتلئ إذا نفخناها بأفواهنا، فلما علمنا استحالة هذا دل علىٰ أنه ليس من قبيل الأجسام.

**وثالثها**: أن الأجسام مُدركة لمسًا وبصرًا والأصوات ليست هكذا، فبطل أن تكون الأصوات أجسامًا.

**البحث الثالث: في كيفية إدراكه:**

وقد ذهب أكثر المتكلمين إلىٰ أن إدراك الصوت إنما هو في محله من غير حاجةٍ إلىٰ انتقال محله، وقد حُكيٰ عن أبي إسحاق النَّظام أن الشرط في إدراكنا للصوت إنما هو بانتقال محله، وأنه لا يدرك سمعًا إلا بوصول الهواء(٢) الحامل له إلىٰ سطح الصماخ.

**واحتج المتكلمون علىٰ أن إدراكه في محله بوجوهٍ أربعة:**

**أولها**: أنَّا إذا سمعنا الصوت، فإنَّا نعرف الجهة التي منها أتىٰ، فلو كنا إنما ندركه بتأدية الهواء(٣) إلىٰ أصمختنا لما أدركنا جهته التي منها وصل إلينا، ولما ميّزنا بينها وبين سائر الجهات دل علىٰ أنه إنما يدرك في محله، ألا ترىٰ أن الملموس لما لم نُدركه إلا حال وصوله إلينا، لم يعرف(٤) اللامس من أي جهةٍ جاءه.

**وثانيها**: أن الإنسان قد يسمع كلام غيره وإن حال بينهما الجدار، فلو كان الصوت لا يُدرَك إلا بانتقال محله، لما أدركنا الصوت مع حيلولة الجدار، وهذا يدل علىٰ أن الصوت لا(٥) يشترط في إدراكه انتقال محله كما زعمتم.

(١) (الرؤس) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (يفرق) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(لا) في النسخة (ب).

**وثالثها**: أن الحامل للصوت لا يخلو إما أن يكون كل واحدٍ من أجزاء الهواء[١] أو مجموعهما. والأول: باطل، لأنه يقتضي أن الإنسان إذا تكلم بكلام يسمعه السامع مِرارًا متكررة عند وصول كل واحدٍ من أجزاء الهواء[٢] إلىٰ صماخه، وهذا محال. والثاني: باطل أيضًا لأنه يقتضي ألا نسمع كلام الإنسان الواحد دفعةً واحدةً، إلا سامعٌ واحد، لأن ذلك الحامل هو مجموع أجزاء الهواء[٣]، ولا يمكن أن تصل بكليتها دفعةً واحدة إلا إلىٰ صماخٍ واحدٍ، فإذا بطل هذا القسمان، بطل أن يكون الشرط في إدراك الصوت انتقال محلّه.

**ورابعها**: أن الصوت قد ثبت أنه غير باق، فلو كان لا يُدرك إلا بانتقال محلهِ؛ بالهواء[٤] إلىٰ الصماخ، لوجب أن يكون باقيًا وألا يدرك أصلًا، وهذا محال.

فثبت بهذه الوجوه أن الصوت لا يشترط في إدراكه انتقال محله.

**واحتج النَّظام بوجوهٍ ثلاثة:**

**أولها**: أن الريح إذا هبت في سمّت الجهة التي تسمع منها الصوت، أعانت علىٰ إدراكه، وقوىٰ الإدراك لأجلها، ومتىٰ هبت خلاف جهته لم تسمع علىٰ ذلك الحد، فلو لا أن انتقال محله شرط في إدراكه، وإلا لما وجبت فيه هذه القضية.

**وثانيها**: أن الصوت لو أدرك بحيث هو من دون انتقال محله، لكان يلزم ألا يؤثر البُعد في تعذر إدراكه، ولكان حاله في الإدراك مع البُعد، كحاله مع القرب، فلما علمنا التفاوت بين الحالين دل علىٰ أن انتقال محله شرط، ولهذا وقع التفاوت في البعد والقرب.

**وثالثها**: أنّا إذا رأينا إنسانًا من المكان البعيد يضرب بالفأس[٥] علىٰ الحجر، فإنّا نشاهد الضربة قبل سماع الصوت، ولا نُدرَك الصوت إلا بعد مُضي أوقاتٍ كثيرةٍ، وهذا يدل علىٰ انتقاله.

---

(١) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الهوىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (بالهوىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٥) (اللباس) في النسخة (أ، ب)، (الناس) في(ج).

**والمختار** ما ذهب إليه المتكلمون، وما ذكره النَّظام أمرٌ محتمل يمكن الرجوع فيه إلىٰ أسباب عارضة، فلهذا كان الأولىٰ ما ذكروه.

**البحث الرابع: في سببه:**

**والمشهور من مذهب الفلاسفة**: أن سبب الصوت هو الحركة، ودليلهم علىٰ ذلك أمران:

**أحدهما**: أن طنين الطست ينقطع عند تسكينه علىٰ طريقه واحدة، فلو لا حاجة الصوت إلىٰ الحركة وإلا لما انقطع طنينه عند سكوته.

**وثانيهما**: أنَّا نرىٰ الصوت يتمدد بتمدد الحركة الخارجة من الحلق، ويقف علىٰ حسبها في الطول والقصر، والبطء والسرعة، وهذا يدل علىٰ أنها سبب فيه.

**وأما الأشعرية**: فزعموا أن القول بتولّد الصوت عن الاعتماد والحركة باطل، وأن الأمور المتولّدة كهويّ الثقيل إلىٰ أسفل وغيره؛ لا حقيقة له، وإنما هي أفعال ابتدائية[١] أجرىٰ الله خلقها عقيب هذه الأسباب بالعادة من جهته، وأنه لا تعلق لها بهذه الأسباب من حيث الوجود والتأثير والكلام عليهم في المتولّدات سنستقصيه[٢] في خلق الأعمال بمشيئة الله وعونه.

**وأما المعتزلة** فالمنقول عنهم أن الصوت متولد عن الاعتماد بشرط الصكة، وهي عندهم عبارة عن حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها بين جسمين صلبين[٣].

**ودليلهم علىٰ هذا هو**: أن الصوت لمَّا دار علىٰ الاعتماد وجودًا وعدمًا، ووقف عليه، وجب أن يكون هو المؤثر فيه، ثم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من شرط الحركة في وجود الصوت، وهذا هو المحكي عن الشيخ أبي علي، وقال أبو هاشم: أن الاعتماد هو المؤثر في الصوت، ولا يحتاج إلىٰ الحركة، وعمدته في ذلك أمران:

---

(١) (ابتدايه) في النسخة (أ). (٢) (نستقصيه) في النسخة (أ، ب).

(٣) (صليبين) في النسخة (ب، ج).

**أحدهما**: أن الصوت واقف علىٰ الاعتماد في وجوده وعدمه، فلا حاجة بنا إلىٰ اشتراط وجوده بأمرٍ آخر لا دلالة عليه.

**وثانيهما**: أنَّا لو سلمنا أنه لا بد من الحركة في وجود الصوت، فإنما[1] نحتاج إليها في توليد الاعتماد للصوت لا في الصوت نفسه كما زعموا.

**والمختار** أن هذه الأمور محتملة، فإن الصوت حاصل عقيب الاعتماد والحركة، فيمكن أن يكون الاعتماد سببًا والحركة شرطًا، ويحتمل عكس هذا، فلا جرم توقفنا، وليس التوقف في مثل هذه الأمور المحتملة يُطرق خللًا في القواعد الدينية والأصول العلمية.

### ۞ البحث الخامس: في بقائه:

**اتفق المتكلمون** علىٰ أن الأصوات كلها غير باقيةٍ وعمدتهم في ذلك أمران:

**أحدهما**: أنَّا إذا قلنا: زيدًا أو عمرًا، فلو بقيت هذه الحروف لوجد كل واحدٍ منها مع صاحبه، فلم تكن الجملة بأن تسمع زيدًا أولىٰ من «يزدًا»، أو «ديزًا» وغير ذلك من سائر التقاليب، فلما سُمِعت علىٰ هذه الصفة المخصوصة، دل علىٰ أنها غير باقية.

**وثانيهما**: أنَّا نعلم بالضرورة[2] أن «التاء» و«الطاء» وغيرها من الحروف الصامتة، يستحيل استمرارها في الأزمنة.

**فثبت بما ذكرنا** أن الأصوات كلها غير باقية.

**وقد زعم جمع من الكرّامية** أن الأصوات كلها باقية، وأن إدراكها مشروط بحال حدوثها، وهذا فاسد لأمرين:

**أما أولًا**: فلأن الصوت لا يمكن معقول حقيقته إلا بالإدراك، فإثباته من غير أن يكون مُدرَكًا إبطال لماهيته، وهذا محال.

---

(١) (فانا) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(بالضرورة) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيًا**: فلأنه لو أُدرك في حال حدوثه، لاستمر إدراكه في حال بقائه؛ كسائر المدركات من الطعوم والألوان، فبطل ما قالوه.

**واعلم أن الأعرَاض عند المعتزلة بالإضافة إلىٰ كونها باقية وغير باقية علىٰ ثلاثة أقسام:**

**فالقسم الأول منها**: باق لذاته ولا ينتفي وجوده إلا لطروء ضده، وهذا نحو الألوان والأكوان والطعوم وغيرها من الأمور الباقية.

**والقسم الثاني**: ينتفي لذاته ولا يحتاج في عدمه إلىٰ مؤثر، وهذا نحو الأصوات والآلام والإرادات والشهوات وغيرها.

**والقسم الثالث**: ما يستحيل عليه البقاء لذاته، ولكنه يجوز عليه البقاء بمقارنة[١] غيره، وهذا نحو الثقل عندهم، فإنه غير باق لذاته، ولكنه يبقىٰ لمقارنة الرطوبة لا غير.

فالأعراض عندهم علىٰ هذه الأقسام الثلاثة.

**وأما الأشعرية** فزعموا أن الأعرَاض كلها منتفية لذاتها، وأنه لا يجوز البقاء علىٰ شيء منها.

فهذا هو الكلام في الأمور المتعلقة بالأصوات.

**القسم الثاني: في المباحث المتعلقة بالحروف:**

**اعلم** أن الحروف مُدركة، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراد شيء من تعريف حقائقها، وقد زعم ابن سينا أن الحروف مفتقرة إلىٰ[٢] التعريف، وذكر في حدّ الحرف أنه «هيئة[٣] عارضة للصوت يتميز بها عن صوتٍ آخر مثله في الخفة والثقل تميّزًا في المسموع»، وهذا التعريف[٤] خطأ لوجهين:

---

(١) (بمفارقة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (للىٰ) في النسخة (أ).
(٣) (هئة) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (وهذه التعريفات) في النسخة (ب، ج).

**أما أولًا**: فلأن الحرف هو صوت مخصوص بكيفية محدودة، فكما ذكرنا أن الصوت في نفسه لا يحتاج إلىٰ تعريفٍ، فهكذا الحرف أيضًا.

**وأما ثانيًا**: فلأن الصوت تعرض له هذه الهيئات[1] من الطول والقصر والخفة والثقل يتميز بها عن صوتٍ آخر مثله، وليس من قبيل الحروف.

فبطل ما قاله ابن سينا، وصح أن الصوت لا يفتقر إلىٰ تعريف.

**فإذا عرفت هذا**، فنقول الكلام في الحروف واسع، ولكنا نذكر ما تمس الحاجة إليه هاهنا، فنذكر ما يختص مفرادتها، وما يخص مركباتها، ففيه كفاية مما نريده، فهذان نظران.

**النظر الأول: فيما يختص المفردات:**

**وفيه مباحث:**

**البحث الأول: في حصر هذه الحروف:**

**واعلم** أن حصرها في عدد معينٍ لا سبيل إليه بدلالةٍ قاطعة، فلعل في المقدور حرف آخر غير هذه الموجودة في الاستعمال في هذه الألسنة والقدرة الإلهية[2] لا تقصر عن مثل هذا.

**نعم** هل نقول: إن أجناس هذه الحروف متناهية أو نقول إنها غير متناهية؟ فيه احتمال، ومن المتكلمين من زعم أن أجناسها متناهية ومنحصرة، ومنهم من زعم أنها غير متناهية، والاستدلال لكل واحد من المذهبين موضعه كتب الكلام، فلا يليق بكتابنا الإكثار من هذه الأمور.

**والمختار عندنا** أن كلا الأمرين مُجوّز والقطع بأحدهما تَحكُم لا مستند له، فالأولىٰ الوقوف.

---

(١) (الهيات) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (الالاهية) في النسخة (أ، ب، ج).

**البحث الثاني: في مغايرة الحروف للصوت:**

ذهب **أبو هاشم** إلىٰ أن «الحرف» غير مغاير للصوت، وأن «الحرف» صوت مخصوص.

وذهب **أبو علي** إلىٰ أن «الحرف» غير الصوت، وأن «الحرف» باقٍ، والصوت لا يبقىٰ.

**والمختار** هو الأول، **ويدل عليه أمران:**

**أما أولًا**: فلأن «الحرف» لو كان أمرًا مغايرًا للصوت كما زعم، لصح انفصال أحدهما عن الآخر، فكان يلزم أن توجد هذه الأصوات المقطعة ولا توجد الحروف، أو تكون هذه الحروف موجودة من دون وجود هذه الأصوات المقطعة، إذ لا وجه يعقل في وجوب التلازم بينهما، فلما علمنا تعذر انفصال أحدهما عن الآخر، وجب أن يكون المعقول من «الحرف» هو نفس الصوت علىٰ هذه الكيفية المخصوصة.

**وأما ثانيًا**: فلأنه لا طريق إلىٰ مغايرة «الحرف» للصوت كما زعمه إلا الإدراك، ونحن لا نحس إلا نفس هذه الكيفية، فلو كان «الحرف» أمرًا زائدًا علىٰ الصوت مغايرًا له، لوجب اختلافهما علىٰ الإدراك كما يُعلم اختلاف الحرفين المتغايرين علىٰ الإدراك، فلما لم يعلم ذلك، وجب أن يكون «الحرف» هو نفس الصوت من غير شيءٍ وراءه، وهذا هو مطلوبنا.

**البحث الثالث: في تقسيم الحروف المفردة:**

**واعلم** أنها في غرضنا منقسمة إلىٰ قسمين: مهملة ومستعملة:

**فالقسم الأول منها: مستعملة**: وهي الجارية علىٰ ألسنة الفصحاء، ثم هي علىٰ نوعين: صريحة، وغير صريحة. فالصريحة: هي الحروف العربية، وهي تسعة وعشرون حرفًا. وغير الصريحة: نحو «الهمزة» التي تكون بين بين، و«الجيم»

التي كـ«الشين»، و«الشين» التي كـ«الجيم»، فإن هذه الحروف وما شاكلها ليست صريحةً كالتي قبلها، وإنما هي ممتزجة من حرفين كما ذكرنا. وهي مستعملة في القرآن وفي ألسنة الفصحاء، ومقروء بها في السبعة.

وأما [القسم الثاني وهو](١) **المهملة**: فهي التي لا توجد في القرآن ولا تستعمل في ألسنة الفصحاء، وهذا نحو «الطاء» التي كـ«التاء»، و«الظاء» التي كـ«الثاء»، و«الباء» التي كـ«الفاء»، وللحروف المفردة تقسيمات أُخر بالإضافة إلىٰ أحوالها كالجهر(٢) والهمس(٣) والشِدة(٤) والرخاوة(٥) والإطباق(٦) والانفتاح(٧)

(١) -( القسم الثاني وهو) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) **الجهر**: معناه لغة: الإعلان والظهور. واصطلاحًا: انحباس جريٰ النفس عند النطق بالحرف لقوته، وذلك من قوة الاعتماد علىٰ مخرجه. حروفه: تسعة عشر حرفا، جمعها بعضهم: [عظم وزن قارئ ذي غض جد طلب]. وهيٰ الباقية بعد حروف الهمس. القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، ص١٦٢.

(٣) **الهمس**: معناه لغة: الخفاء. ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ۝﴾ [طه: ١٠٨] أيْ صوتًا خفيًا. واصطلاحًا: هو أن يضعف الاعتماد علىٰ الحرف في موضعه فيجري النّفس معه. والحروف المهموسة عشرة أحرف جمعها ابن الجزريٰ في قوله: «فحثّه شخص سكت». الكنز في القراءات العشر، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علىٰ ابن المبارك التّاجر الواسطيّ، تحقيق: د. خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، (١/ ١٦٨)، القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٦٢.

(٤) **الشدة**: معناها لغة: القوة. واصطلاحًا: انحباس جريٰ الصوت عند النطق بالحرف؛ لكمال قوة الاعتماد علىٰ المخرج. حروفها: ثمانية: يجمعها قول ابن الجزريٰ: «أجد قط بكت». القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٦٤.

(٥) **الرخاوة**: معناها لغة: اللين. واصطلاحًا: جريٰ الصوت عند النطق بالحرف؛ لضعف الاعتماد عليه فيٰ المخرج. حروفها: ستة عشر. القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٦٥.

(٦) **الإطباق**: معناه لغة: الإلصاق. واصطلاحًا: إطباق ما يحاذيٰ اللسان من الحنك الأعلىٰ عند النطق بحروفه. حروفه: أربعة، جمعها ابن الجزريٰ حيث قال: [صاد ضاد طاء ظاء] مطبقة. القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٦٧.

(٧) **الانفتاح**: معناه لغة: الافتراق. واصطلاحًا: تجافيٰ طائفتيٰ اللسان والحنك عن الأخريٰ؛ ليخرج الريح عند النطق بالحرف. حروفه: خمسة وعشرون، يجمعها قول: [من أخذ وجد سعة فزكا حق له شرب غيث]، وهيٰ الباقية بعد أربعة أحرف الإطباق. القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٦٧.

والصفير[١] والإصمات[٢]، وفيما ذكرناه وفاء بالغرض الذي أردناه، وموضع الاستقصاء كتب اللغة.

**البحث الرابع: في تماثلها واختلافها وتضادها:**

**اعلم** أن هذه الحروف مشتملة علىٰ المتماثل والمختلف والمتضاد، فأما اشتمالها علىٰ المتماثل فهو ظاهرٌ فيها، وهذا نحو الحرفين إذا كانا من جنسٍ واحدٍ كـ«اللامين» و«الميمين» وغيرهما، فمتىٰ كانا من جنسٍ واحدٍ فلا إشكال في تماثلهما. وأما اشتمالهما علىٰ المختلف فهو ظاهرٌ أيضًا، وهذا كالحرفين إذا كانا من جنسين مختلفين كـ«اللام» و«الميم»، و«النون» و«العين» وغيرها، فاختلاف هذين الحرفين معلوم بالضرورة علىٰ المسموع.

وأما اشتمالها علىٰ المتضاد فقد وقع فيه نزاع بين المتكلمين، فمنهم من قطع علىٰ تضاد المختلف منها، وهذا هو المحكي عن الشيوخ أبي علي وأبي هاشم وأبي القاسم، ومنهم من قطع بعدم التضاد فيها: وهذا هو الذي ذهب إليه قاضي القضاة وغيره. ومنهم من وقف[٣]: وهذا هو الذي يحكىٰ عن الشيخ أبي عبدالله.

---

(١) **الصفير**: معناه لغة: صوت يشبه صفير الطائر. واصطلاحًا: صوت زائد يخرج من الشفتين عند النطق بحروفه. حروفه: ثلاثة، هيٰ: [صاد، زايٰ، سين]. سميت بذلك: لأن حرف الصاد يشبه صوت الأوز. والزايٰ: يشبه صوت النحل. والسين: يشبه صوت الجراد. القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٧٠.

(٢) **الإصمات**: معناه لغة: المنع، يقال: صمت عن الكلام: أيٰ منع نفسه منه واصطلاحًا: ثقل فيٰ الحرف لعدم سرعة النطق به؛ لكونه يخرج بعيدا من ذلق اللسان والشفة. حروفه: ثلاث وعشرون، وهيٰ الباقية بعد ستة أحرف للإذلاق، وحروف الإزلاق ستة: جمعها ابن الجزريٰ فيٰ ثلاث كلمات: [فر من لب]. وسميت مصمتة: لأن الكلمة العربية إذا كانت أربعة أو خمسة أصولًا لا بدّ وأن يوجد فيها حرف فأكثر من الحروف المذلقة. وقالوا: إن كلمة (عسجد) اسم للذهب أعجميٰ، لكونه رباعيًا ويخلو من حروف الذلاقة، و«عسطوس» اسم للخيزران، واستعملت فيٰ لغة العرب. أما [الألف] فليست من المذلقة ولا من المصمتة؛ لأنها هوائية لا مستقر لها فيٰ المخرج . القول السديد في علم التجويد، علىٰ الله بن علي أبو الوفا، ص١٦٨ .

(٣) -(ومنهم من وقف) في النسخة (ب، ج).

وهذا هو **المختار** لأن الاحتمال قائم والقاطع بأحدهما متحكم، فلهذا كان الأولىٰ هو الوقف، فهذا هو الكلام فيما يختص الحروف المفردة.

**النظر الثاني: فيما يتعلق بالمركبات:**

**واعلم** أن الكلام في المركبات واسع، ولكنا نذكر ما يليق بمقصد هذا الكتاب، والنظر إما أن يكون في كمية تركيبها، أو في كيفيته، فهذان بحثان كما ترىٰ:

**البحث الأول: في كمية تركيبها:**

وفيه مرتبتان: إحداهما[1]: في المجرد. والثانية: في المزيد.

**المرتبة الأولىٰ: في المجرد**: وهي علىٰ ثلاثة أوجهٍ:

**الوجه الأول**: الثلاثي، وهو أعدل المركبات، لأن[2] الثنائيات ناقصة، وما فوق الثلاثية زائد عليه.

**الوجه الثاني**: الرباعية، وهذا نحو قولنا: جعفر وبربر[3].

**الوجه الثالث**: الخماسي: وهذا نحو قولنا: جحمرش[4] وقرطعبٍ[5].

**المرتبة الثانية: المزيد**: وهذا نحو خاتم وكتاب.

فهذا هو الكلام فيما يتعلق بكمية تركيبها.

---

(١) (أحدهما) في النسخة (أ). (٢) (لين) في النسخة (أ).

(٣) (برثن) في النسخة (ج).

(٤) **جحمرش**: الجحمرش من النساء: الثقيلة السمجة، والجحمرش أيضا: العجوز الكبيرة، وقيل: العجوز الكبيرة الغليظة، ومن الإبل: الكبيرة السن، والجمع جحامر، والتصغير جحيمر. لسان العرب، (٦/ ٢٧٢).

(٥) **قرطعب**: ما عليه قرطعبة أي قطعة خرقة. وما له قرطعبة أي ما له شيء؛ وأنشد:

**فما عليه من لباس طحربه ❁ وما له من نشب قرطعبه**

الجوهري: يقال ما عنده قرطعبة، ولا قذعملة، ولا سعنة، ولا معنة أي شيء؛ قال أبو عبيد: ما وجدنا أحدا يدري أصولها. لسان العرب، (١/ ٦٧١).

## البحث الثاني: في كيفية تركيبها:

وهي منقسمة باعتبار تركيبها إلىٰ المتلائم والمتنافر[١]، فما كان من الحروف سهلًا في مخرجه، عذبًا في ذوقه، فهذا هو المتلائم، ومثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ﴾ [هود: ٤٤]. وما كان من هذه الحروف عسر المخرج، صعب التلفظ به، فهو المتنافر، ومثاله: قولهم: «الهعخع»، اسم «شجر»، فهذا متنافر، يصعب النطق بها، فهذا ما أردنا ذكره من الأمور المتعلقة بالأصوات والحروف.

والمتكلمون يوردونها في كتبهم متفرقةً مبثوثةً، وقد جمعناها هاهنا، فأما الكلام في الأوصاف الفعلية الجارية علىٰ ذاته باعتبار أفعاله تعالىٰ: نحو قولنا: «رازق» و«مُنعِم» و«متفضل» و«جواد» و«كريم»، فسيأتي استقصاؤها في «الباب الرابع» عند الكلام علىٰ أسمائه تعالىٰ.

وقد انتجز الكلام علىٰ «الباب الثاني» في «إثبات الصفات الفعلية»، ونندفع الآن في شرح «الصفات السلبية مستعينين بالله، أبرياء من الحول والقوة إلا به.

---

(١) **التنافر**: عند أهل المعاني يطلق علىٰ وصف في الكلمة يوجب ثقلها علىٰ اللسان، سواء كان لتنافر نفس الحروف أو لتنافر كيفياتها أولهما. «فقالن» بالتقاء الساكنين مشتمل علىٰ تنافر الحروف من حيث كيفياتها، نعم هو داخل في مخالفة القياس أيضًا. ومن التنافر ما هو يوجب التناهي في الثّقل نحو «الهعخع» بكسر الهاء وفتح الخاء المعجمة بمعنىٰ النبت الأسود في قول أعرابي سئل عن ناقته فقال: «تركتها ترعىٰ الهعخع». ومنه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرئ القيس: «غدائره مستشزرات إلىٰ العلىٰ» أي مرتفعات إلىٰ العلىٰ. **وتنافر الكلمات** أن تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة علىٰ اللسان إمّا في نهاية الثقل كقول الشاعر: «وليس قرب قبر حرب قبر» فإنّ التنافر ليس في قرب ولا في قبر، بل عند اجتماعهما حصل علىٰ اللسان ثقل جدًا وأمّا دون ذلك كقول أبي تمام: «كريم متىٰ أمدحه أمدحه والورىٰ معي» فإنّ في أمدحه من ثقل لما بين «الحاء» و«الهاء» من القرب لكن لا إلىٰ حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة. فإذا تكرّر كمل الثقل أي بلغ حدًا لا يتحمله الفصيح وذلك لأنّه تكرّر اجتماع «الحاء» و«الهاء» وأدّىٰ إلىٰ اجتماع حروف الحلق، إلّا أنّ التنافر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تنافر الحروف. **والتنافر مطلقًا** سواء كان تنافر الحروف أو تنافر الكلمات مخلّ بالفصاحة. **وزعم بعضهم** أن من التنافر جمع كلمة مع كلمة أخرىٰ غير مناسبة لها كجمع سطل مع قنديل ومسجد بالنسبة إلىٰ الحمامي مثلاً، وهو وهم لأنّه لا يوجب الثقل علىٰ اللسان، فهو إنّما يخلّ بالبلاغة دون الفصاحة. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٥١٣)، التعريفات، الجرجاني، ص٦١.

# الباب الثالث
# في إثبات الصفات السلبية

**اعلم** أن الأحكام المضافة إلىٰ ذاته تعالىٰ منقسمة إلىٰ ثبوتية وسلبية.

**فالثبوتية**[١]: منقسمة أيضًا في نفسها إلىٰ: ذاتية: كالقادرية والعالِمية وغيرها من الصفات الذاتية. وإلىٰ فعلية: كالمُريدية والكارهية، وغيرها من الصفات الفعلية، وقد شرحنا ما يتعلق بالصفات الثبوتية وقررناه بأتم تقرير، ونحن الآن نفصّل القول في شرح الأحكام السلبية التي يجب تنزيه ذاته عنها كالجسمية والعرَضية وتوابعهما، ونفي إلهٍ ثانٍ، ونأتي فيه بكلام مُقنع وجيزٍ بلطف الله تعالىٰ وحُسن توفيقه.



(١) (والثبوتية) في النسخة (ج).

## القول في تنزيه ذاته عن مشابهة الأجسام والأعرَاض

وقبل الخوض في مقاصد الباب والكشف عن حقائقه نذكر خلاف الناس واضطرابهم في أقوالهم في التشبيه.

**فنقول أما المنزهة:** فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة البصرية والبغدادية ومحققوا الأشعرية والمرجئة الخالصة وجميع فرق الخوارج أن الله تعالىٰ ليس بجسمٍ ولا عرَض ولا يجوز عليه شيء من توابع الأجسام والأعرَاض من الحركة والسكون والكون في الأماكن، والانتقال والحلول، ولا يوصف بكون متناهيًا في ذاته.

**وأما المشبّهة:** فقد حكىٰ نقلة المقالات عنهم أقاويل مضطربة، ونحن نُرتب حكاية أقوالهم في التشبيه علىٰ مراتب أربع:

**المرتبة الأولىٰ:** حكىٰ أبو القاسم البلخي في مقالاته عن أكثر الحشوية، وعن مقاتل بن سليمان[١][٢] ..........................................

(١) (سليمن) في النسخة (ب).

(٢) **مقاتل بن سليمان:** [ابن بشير الأزدي، الخراساني أبو الحسن، البلخي] هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان «ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م» من أعلام المفسرين صاحب التفسير المسمىٰ «تفسير مقاتل». أصله من بلخ في «أفغانستان حاليًا» وانتقل إلىٰ البصرة، ودخل بغداد فحدّث بها، لكن كان متروكًا أي كان متروك الحديث، هو صاحب التفسير، تألف. قال ابنُ معين: «ليس بثقة». وقال البخاري: «منكر الحديث، سكتوا عنه». وقال مرة: «هو لا شيء البتة» وكذبه عَمرو بنُ عليّ، والنسائي، والساجي، والدارقطني وغيرهم، قال الذهبي في «تذكرة الحفاظ»: عقب ترجمة مقاتل بن حيان (السابقة ترجمته): فأما مقاتل بن سليمان المفسر فكان في هذا الوقت، وهو متروك الحديث، وقد لطخ بالتجسيم مع أنه كان من أوعية العلم، بحرًا في التفسير. وتوفي بالبصرة. من كتبه «تفسير خمسمائة آية من القرآن» عن الأوامر والنواهي، مخطوط، و«وجوه حرف القرآن» والنسخة الباقية منه بتنقيح تلميذه أبي نصر بعنوان «الوجوه والنظائر في القرآن» مخطوط، وكتاب «اللغات في القرآن» وكتاب «الجوابات في القرآن» و«الناسخ والمنسوخ» و«نوادر التفسير» و«التفسير الكبير» وهو أقدم تفسير كامل للقرآن وصل إلينا، جمع نسخه من أنحاء العالَم، وقام بتحقيقه تمهيدًا لنشره الدكتور عبد الله شحاته. قال فؤاد سزكين: «لا يمكن الاعتماد كثيرًا علىٰ تفسيره، لأنه أطلق العنان لخياله في الشرح، =

وداود الجواربي[١][٢] أن الله تعالىٰ جسم، وأنه لحم ودم، وله جوارح من يد ورجل ورأس ولسان، وقالوا: مع ذلك بأنه لا يشبه الأشياء. وزعم الجواربي: أنه أجوف من فمه إلىٰ صدره، وأنه مصمت فيما عدا ذلك.

**المرتبة الثانية:** حكىٰ أبو القاسم أيضًا عن هشام بن الحكم وجميع فرق الرافضة أن الله تعالىٰ جسم ذو أبعاد، وله قدر من المقادير. وحكىٰ الجاحظ عن إبراهيم النَّظام أن هشامًا قال في التشبيه في سنةٍ واحدةٍ بأقاويل خمسة، عزم في آخرها علىٰ أن الله تعالىٰ شبر نفسه سبعة أشبار، وزعم أن ذاته تعالىٰ متناهية لأنها جسم.

**المرتبة الثالثة:** حكىٰ أبو القاسم الكعبي عن طوائف من المشبهة أن الله تعالىٰ في مكان دون مكان، وأنه يجوز عليه النزول، والمشي والانتقال. وزعم ابن كُلّاب أنه فوق العرش وليس حاصلًا في مكان.

**المرتبة الرابعة:** حكىٰ عن أقوامٍ أن الله جسمٌ وليس طويلًا ولا عريضًا، ولا يجوز عليه ما يجوز علىٰ الأجسام من الانتقال والكون في الأماكن، وإنما يسمونه جسمًا، لأنه مستقل بذاته.

فهذه أقوال أهل القبلة في التشبيه، فتعالىٰ الله عن سخف مقالتهم وشنيع جهلهم، ولو لا أن الله حكىٰ أقوال أهل الزيغ في كتابه الكريم لما وسعنا إيراد أكثر هذه

= وأيضًا لأنه أراد أن يكمل الأساليب الموجزة في القرآن بروايات النصارىٰ واليهود، وزيادة علىٰ ذلك فإنه كان يستخدم تفاسير قديمة من غير أن يذكر إسنادًا، ومن غير أن يكون له حق الرواية». معجم المفسرين، (٢/ ٦٨٣)، نثل النبال بمعجم الرجال الذين ترجم لهم فضيلة الشيخ المحدث أبو إسحاق الحويني، جُمع من كتب: الشيخ أبي إسحاق الحويني، جمعه ورتبه: أبو عمرو أحمد بن عطية الوكيل، دار ابن عباس، مصر، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، (٣/ ٣٨٠)، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٧/ ٢٠١).

(١) (الخوارمي) في النسخة (ج).

(٢) **داود الجواربي.** [الوفاة: ٢٢١ - ٢٣٠هـ]: كان رافضيًا مجسما كهشام بن الحكم، رأس في الرفض والتجسيم من قرامي جهنم. قال أبو بكر بن أبي عون: سمعت يزيد بن هارون يقول: الجواربي والمريسي كافران. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، (٣/ ٤١٤)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٥/ ٧٣٩)، ميزان الاعتدال، الذهبي، (٢/ ٢٣)، السير، الذهبي، (١٠/ ٥٤٤).

المقالات، ولكان ينبغي تنزيه كتابنا عن مثل هذه الأقاويل الركيكة، والمذاهب المحمقة.

**فإذا تقررت هذه القاعدة** فاعلم أن مقصودنا يتحصل بإيراد الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ ليس بجسم، ثم نذكر أنه يستحيل عليه الأعضاء والجوارح، ثم نتبعه بذكر ما يستحيل عليه من توابع الجسمية والعرضية، ثم نذكر الكلام علىٰ شُبههم العقلية والسمعية، فلا جرم اشتمل الكلام في الباب علىٰ فصولٍ أربعة.



# الفصل الأول في
# إقامة الدلالة على أنه تعالى يستحيل عليه الجسمية

**اعلم** أن الأدلة المستعملة في هذه المسألة نوعان: أحدهما: معتمد. والآخر: غير معتمد. ونحن نورد ما يذكره المتكلمون من النوعين جميعًا بعون الله تعالىٰ[١].

**فأما النوع الأول:** فالمعتمد فيه مسالك:

**المسلك الأول:** حجة الشيخ أبي الحسين، وتقرير ما قاله: هو أن القول بكونه تعالىٰ جسمًا يؤدي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بكونه تعالىٰ جسمًا محال.

**وإنما قلنا:** «إن[٢] القول بكونه تعالىٰ جسمًا يؤدي إلىٰ المحال»، فلأنه تعالىٰ لو كان جسمًا، لكان مماثلًا لهذه الأجسام، لأن المعقول في الأجسام هو نفس هذه الأجرام، والمعقول من الجرم هو شغل الجهة، فإن شغل الجهة هو الأصل في معقول حقيقة كونها أجرامًا، فإن من لا يعقل شغل الجهة؛ لا يمكنه معقول حقيقة الجرمية، ويتعذر عليه فهم ماهيتها إلا به.

فإذًا هذا الحكم وهو شغل الجهة كاشف عن حقيقة الجرمية، وأنها متماثلة في الأجسام، ولا ينفك عنها جسم واحدٌ بحال.

**لا يقال:** إن شغل الجهة ليس هو معقول الجرم، ولا هو نفس حقيقته حتىٰ يلزم ما ذكرتم، وإنما هو حكمٌ من أحكام الأجرام وتابعٌ لها، وإذا كان الأمر هكذا جاز أن يكون الحكم الواحد تابعًا للحقائق المختلفة، فتبطل دلالته علىٰ كونها متماثلةً.

**لأَنَّا نقول:** إن هذا الحكم أعني شغل الجهة وإن لم يكن هو نفس حقيقة كونها أجرامًا، إلا أنه لا يمكن معقول حقيقة كونها أجرامًا من دونه، ويتعذر علىٰ كل

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).     (٢) (بأن) في النسخة (ب، ج).

عاقل فهم كونها أجرامًا من دونه، وإذا كان الأمر هكذا؛ كان هذا الحكم كاشفًا عن حقيقة كونها أجسامًا، فيجب اشتراكها فيه، وهذا هو مطلوبنا.

**فثبت** أن الله لو كان جسمًا لكان جرمًا كهذه الأجرام، وحينئذٍ يلزم من هذا محالان:

**أحدهما**: أن يكون الله تعالىٰ مُحدَثًا، لأنَّا قد قررنا فيما سبق كون هذه الأجرام حادثة ويستحيل قدمه.

**وثانيهما**: أن تكون هي قديمة ويستحيل حدوثها. وكلاهما محال.

**فثبت** أنه تعالىٰ لو كان جسمًا لأدىٰ إلىٰ المحال.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحًا لم يكن مؤديًا إلىٰ المحال، فبطل أن يكون تعالىٰ جسمًا.

**المسلك الثاني**: لو كان تعالىٰ جسمًا لاستحال أن يكون قادرًا عالِمًا وهذا محال، فالقول بكونه تعالىٰ جسمًا محال أيضًا.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ لو كان جسمًا لاستحال أن يكون قادرًا عالِمًا»، فلأنه لو كان علىٰ هذه الصفات مع كونه جسمًا، لكان لا يخلو إما أن يكون عليها لكونه جسمًا أو لأمرٍ خارج عن كونه جسمًا.

**والأول**: باطل، لأنه لو كان قادرًا عالِمًا بجسميته؛ للزم في جميع الأجسام أن تكون علىٰ هذه الصفات، وهذا محال، فبطل أن يكون مستحقًا لها لكونه جسمًا.

**والثاني**: باطل أيضًا، لأنه لا يخلو حاله إما أن يكون فاعلًا أو علة، ومحال أن يكون علة، لأن العلة لا حقيقة لها ولا ثبوت، وإن كان فاعلًا؛ فذلك الفاعل لا يخلو حاله إما أن يكون هو الله تعالىٰ أو غيره. ومحال أن يكون هو غير الله، إذ لا قديم سواه في الأزل فيجعله علىٰ هذه الصفات. ومحال أن يكون هو الله تعالىٰ لأنه كان يلزم ألا يجعل نفسه علىٰ هذه الصفات إلا بعد أن يكون قادرًا عالمًا فيؤدي

إلىٰ الدور، لأنه لا يكون قادرًا حتىٰ يجعل نفسه عليها، ولا يمكن أن يجعل نفسه عليها إلا بعد ثبوتها له، فيتوقف أحدهما علىٰ الآخر، وهذا محال، فبطل أن يكون تعالىٰ جسمًا.

**المسلك الثالث**: لو كان تعالىٰ جسمًا لما كان قادرًا علىٰ خلق الأجسام، لكنه قد ثبت كونه قادرًا علىٰ خلقها، فيبطل أن يكون تعالىٰ جسمًا.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ لو كان جسمًا لاستحال قدرته علىٰ خلق الأجسام»، فلأنه لو قدر عليها مع كونه جسمًا لكانت قادريته عليها لا يخلو لها إما أن تكون واجبة أو جائزة. ومحال أن تكون واجبة، لأنها لو كانت واجبة لكان[1] لا[2] يمكن[3] إسناد وجوبها إلا إلىٰ الذات، فكان يلزم اتصاف جميع الأجسام بهذه الصفة، وكان يلزم وجود جميع الأجسام من جهتنا، وهذا محال، وإن كانت جائزة: فلا يخلو إما أن يكون صدورها عن فاعلٍ أو علة، وكلها باطلة لما ذكرناه في المسالك الذي قبله، فبطل أن يكون تعالىٰ جسمًا.

**المسلك الرابع**: لو كان تعالىٰ جسمًا، لكان[4] مركبًا من أجزاء، لأن حقيقة الجسم هو الطويل العريض العميق، وهذا لا يعقل إلا في المركب من الطول والعرض والعمق، ولو كان مركبًا من أجزاء لكانت حقيقته مفتقرة إلىٰ كل واحدٍ من تلك الأجزاء في ثبوتها، فيكون وجوده ممكنًا، لأنَّا لا نعني بالممكن إلا ما كان مفتقرًا إلىٰ غيره علىٰ وجهٍ لا يمكن وجوده من دون ذلك الغير، فلو كان مركبًا لكان وجوده ممكنًا لما ذكرناه، وقد قررنا في ما سلف أنه تعالىٰ واجب الوجود، فيستحيل أن يكون تعالىٰ جسمًا فهذه هي[5] الأدلة[6] المعتمدة علىٰ استحالة الجسمية علىٰ الله تعالىٰ.

---

(١) - (لكان) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لم) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يكن) في النسخة (ج).
(٤) (كان) في النسخة (ب، ج).
(٥) -(هي) في النسخة (ج).
(٦) (الدلالة) في النسخة (ب، ج).

**النوع الثاني: في ذكر المسالك[1] الفاسدة.**

فنذكر منها ثلاثة:

**الأول: طريقة ذكرها أصحاب أبي هاشم وتقريرها:** هو أن الجواهر كلها متماثلة، ودليل تماثلها هو أنها تلتبس علىٰ المدرَك عند إدراكها إذا كانت مشتركة في الشكل والهيئة، ولا وجه لهذا اللبس إلا التماثل، والإدراك إنما يتعلق بالشيء علىٰ أخص أوصافه، فلو كان الله تعالىٰ جوهرًا أو مركبًا من جواهر مع أنه قادر عالِم لذاته؛ والجواهر ليست علىٰ هذه الصفة، للزم أن يكون مثلًا لها ومخالفًا، وهذا يقتضي حصول النقيضين في ذات واحدة، وأنه محال، فبطل أن يكون تعالىٰ بصفة الجواهر والأجسام.

**الاعتراض علىٰ هذه الطريقة ما ذكره الشيخ أبو الحسين:**

وحاصل كلامه عليهم هو أنَّا نقول لهم: ما تعنون بقولكم: إن الجواهر كلها متماثلة؟

فإن أرادوا أنها مشتركة في صفةٍ ذاتية.

**قلنا:** هذا مُسلّم، ولكن فما المانع من أن تكون مشاركةً للقديم تعالىٰ في صفةٍ ذاتية ومخالفة له في صفةٍ ذاتية أخرىٰ؟

**وإن أرادوا** أنه يجب اشتراكها في كل صفةٍ ذاتية وحكمٍ ذاتي.

**قلنا:** إنه ليس يكفي في تقرير هذا الأصل اشتراكها في الصفة التي يتناولها الإدراك، بل لا بد من دليل آخر يدل علىٰ أنها إذا اشتركت في هذه الصفة التي تناولها الإدراك، وجب اشتراكها في جميع الصفات الذاتية، لأنه لا يمتنع في العقل أن يشترك ذاتان في صفةٍ ذاتية ويفترقا في صفة أخرىٰ، وإذا كان الأمر هكذا جاز أن

---

(١) (المسائل) في النسخة (ب، ج).

يشاركها القديم في كونها جواهر وأجسامًا، ويفارقها في القادرية والعالمية، فيكون قادرًا وعالمًا دونها.

**لا يقال**: إنه يلزم علىٰ هذا أن تكون متماثلة مختلفة لاشتراكها في صفةٍ ذاتية وافتراقها في صفة ذاتية أخرىٰ، وهذا محال.

**لأنَّا نقول**: إنها لم تتماثل من الوجه الذي اختلفت فيه بل تماثلت من وجهٍ واختلفت من وجهٍ آخر، وهذا لا مانع منه، وإنما المحال أن يكون تماثلها واختلافها من وجهٍ واحدٍ، فبطل تعويلهم علىٰ هذه الطريقة.

**المسلك الثاني**: ذكره قاضي القضاه في كتابه «المغني»، ومحصول كلامه هو أنه تعالىٰ لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة، ولو كان قادرًا بالقدرة لما صح منه فعل الأجسام، وقد صح منه تعالىٰ فعلها، فبطل أن يكون الله تعالىٰ جسمًا.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة»، فلأنه قد حصل قادرًا مع جواز ألا يكون قادرًا، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ ومخصص وليس ذلك إلا القدرة. ولأنه لو لم يكن الواحد منَّا قادرًا بالقدرة لكان قادرًا بالفاعل، وهذا محال، لأن[1] القادرية لا تتعلق بالفاعل، فثبت أنه تعالىٰ لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة.

**وإنما قلنا**: «إن القادر بالقدرة لا يحصل منه فعل الأجسام، ويتعذر عليه إيجادها»، فلأنه لو صح منه تعالىٰ لِمَكَان القدرة لصح منَّا أيضًا، لأن القدرة وإن كانت في أنفسها مختلفة فمقدوراتها منحصرة متجانسة، ومعنىٰ انحصارها في العدد هو أن الواحد لا يمكنه أن يفعل بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد أكثر من مقدور واحد. ومعنىٰ انحصارها في الجنس: هو أن الواحد منَّا لا يمكنه أن يفعل بالقدرة أمرًا سوىٰ هذه المقدورات العشرة،

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

فلو كان الجسم من مقدورات القُدر، لتأتىٰ منَّا فعله بما فينا من القدرة، ونحن نعلم بالضرورة استحالته من جهتنا لو لا ذلك، وإلا لتأتىٰ من الواحد منَّا أن يفعل أموالًا وبنين.

**وإنما قلنا:** «إن فعل الجسم قد صح منه تعالىٰ»، فلأنَّا قد بيّنا أنه لا فاعل لهذه الأجسام إلا الله، وأبطلنا قول المفوضة، فبطل أن يكون الله تعالىٰ جسمًا.

**والاعتراض علىٰ هذه الطريقة:** ما ذكره الشيخ أبو الحسين، وحاصل ما قاله: عليهم-بعد حذف أكثر فضلاته- أي مانع أن نثبت هناك قدرة للقديم تعالىٰ مخالفة لهذ القدرة يصح بها فعل الجسم، ويصح بها الاختراع، وإذا كان لا مانع من هذا بطل ما قلتموه.

**لا يقال:** إن القُدر وإن اختلفت، فإنها مشتركة في كونها قُدرًا، فلو صح بتلك القدرة فعل الأجسام وفعل الاختراع، لصح بهذه القُدر أيضًا.

**لأَنَّا نقول:** هذا فاسد لأمرين:

**أما أولًا:** فلأن كونها قُدرًا ليس بصفةٍ، فيكون شاملًا لها، وإنما هو اسم وعبارة، كقولنا: لون في الألوان، وإنما هي حقائق مختلفة في أنفسها.

**وأما ثانيًا:** فلأن المعنىٰ بكونها قُدرًا هو أمرٌ يصح به الفعل، وصحة الفعل لا يجوز أن تكون علةً في استحالة الفعل بها، لأنهما نقيضان، فلا يكون أحدهما علةً للآخر، فبطل ما قالوه، وصح أنه لا يمتنع أن يكون في الغائب قدرة يصح بها فعل الأجسام.

**المسلك الثالث: ذكره قاضي القضاة:** وهو أن الله تعالىٰ لو كان جسمًا لكان قادرًا بالقدرة، ولو كان قادرًا بالقدرة، لكان لا يصح منه الفعل إلا بمماسة، ومعلوم أن الله تعالىٰ يفعل الأفعال العظيمة في المشارق والمغارب في حالةٍ واحدةٍ، ولا يصح أن يقال: إنه مبثوث في جميع الأقطار، لأن الأجسام المبثوثة يستحيل فيها أن

تكون قادرةً عالِمةً، فصح أن هذه الأفعال مِن فعل مَن يستغني عن المماسة، وهو القادر الذي ليس بجسمٍ، وهو الله تعالىٰ.

**والاعتراض علىٰ ما قالوه في هذا المسلك**: بما قررناه في المسلك الذي قبله، قال الشيخ أبو الحسين: وهذا الذي ذكروه مبني علىٰ أنه لا يجوز إثبات قدرة يصح بها الاختراع في الغائب، وقد قررنا أنه لا مانع من هذا، فبطل ما ذكروه في هذا المسلك، دلالةً علىٰ أن الله ليس بجسمٍ، فإذًا المعتمد ما قدمناه من الأدلة.



## الفصل الثاني
## في استحالة الأعضاء على الله سبحانه[١]

**فنقول**: اتفق المنزهون من الزيدية وشيوخ المعتزلة وسائر الفرق الذين لا يقولون بالتجسيم: علىٰ أن الله تعالىٰ يستحيل عليه الأعضاء من اليد والوجه والعين وغيرها.

**وذهبت المجسمة من الحشوية** وغيرهم: إلىٰ أن لله تعالىٰ أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين والساق وغيرها.

**وزعمت الأشعرية والكُلّابية**: إلىٰ أن ما في القرآن من اليد والوجه صفات لله تعالىٰ قديمة قائمة بذاته، ويسمونها الصفات الخبرية، بمعنىٰ أنه دل عليها الإخبار من الله تعالىٰ بها، وليس له يدٌ ولا وجه.

**وزعمت الكرّامية**: أن الأعضاء التي وردت في القرآن كاليد والوجه والعين، لا يُعرف معناها، ولا يمكن الاطلاع عليه، بل يجب أن يكون العلم بحقائقها موكولًا إلىٰ الله، استأثر بعلمه.

ونحن نفرد علىٰ كل واحدٍ من هذه الفرق كلامًا يخصه في بطلان مقالتهم، فلا جرم رتبنا الكلام عليهم علىٰ ثلاث مراتب:

**المرتبة الأولىٰ: في بطلان مقالة المجسمة القائلين بالأعضاء علىٰ الحقيقة:**

**ودليلنا علىٰ فساد مقالتهم وجوه ثلاثة:**

**أما أولًا**: فما قدمناه[٢] [فيه][٣] دلالةً علىٰ إبطال قولهم في التجسيم يُبطل قولهم في الأعضاء، لأن الأعضاء هي أبعاض الأجسام.

---

(١) (سبحنه) في النسخة (أ، ب). (٢) (قدمنا) في النسخة (ب).

(٣) -(فيه) في النسخة (أ، ب، ج).

**وأما ثانيًا**: فلأنه تعالىٰ واحد علىٰ الحقيقة من كل وجهٍ، فلو كان له أعضاء، لم يكن واحدًا علىٰ الحقيقة، وهذا محال.

**وأما ثالثًا**(١): فلأنهم إذا قالوا بهذه الأعضاء، فليس يخلو حالهم: إما أن يثبتوا هذه الأعضاء وغيرها من سائر الأعضاء التي لم يرد بها الشرع، أو لا يثبتوا إلا هذه الأعضاء التي ورد بها الشرع. فإن قالوا: بالأول: فهو باطل، لأنه لا دليل علىٰ إثبات شيء سوىٰ هذه الأعضاء في القرآن أصلًا. وإن قالوا: بالثاني، فهو باطل أيضًا، لأنهم إذا لم يثبتوا إلا هذه الأعضاء التي ورد بها الشرع، فيجب أن يثبتوا له تعالىٰ أيديًا وأعينًا ووجهًا وساقًا وجنبًا دون غيرها من سائر الأعضاء من الظهر والبطن والرأس والفم، فيلزمهم علىٰ هذا أن يثبتوا لله تعالىٰ صورةً هي ساق عليه جنب، وعلىٰ الجنب وجه من دون رأسٍ، وعلىٰ ذلك الجنب أيدي كثيرة، وعلىٰ وجهه أعين كثيرة، من غير أنفٍ وحاجب وجبهةٍ، ومتىٰ كانت صورته هكذا، لم ترَ العيون أقبح ولا أسمج من هذه الصورة، فكان يلزم أن تكون صورة الآدمي أحسن وأجمل حالًا منه، تعالىٰ الله عن شُنع هذه المقالة، وقبّح هذه الضلالة، علوًا كبيرًا.

**المرتبة الثانية: في بطلان قول الأشعرية والكُلّابية بأن هذه الآي التي ورد بها القرآن إنما هي صفات قائمة بذاته تعالىٰ:**

**والمعتمد في بطلان مقالتهم مسالك ثلاثة:**

**المسلك الأول**: ذكره الخوارزمي: وتقرير ما قاله: هو أن هذه الصفات التي أثبتوها لله تعالىٰ بهذه الأعضاء ليست معلومة بنفسها، ولا طريق لهم إليها، وما ليس معلومًا بنفسه، ولا طريق إليه من جهة العقل، ولا من جهة السمع، وجب نفيه(٢) لأن تجويزه يفتح باب كل جهالةٍ -كما قررناه من قبل- فبطل القول بهذه الصفات الخبرية التي زعموها.

---

(١) (ثانيًا) في النسخة (ج).

(٢) -(وجب نفيه) في النسخة (ب، ج).

**لا يقال**: ولِمَ زعمتم أنه لا طريق إلىٰ هذه الصفات من جهة السمع، وقد سمعتم الآيـات التـي ورد بها القرآن في إثبـات اليد والوجه والعين وغيرهـا، فإذا لـم يمكن حملها علىٰ ظاهرها، لأن ظاهرها يقتضي التشبيه، وجب حملها علىٰ أن المراد بها صفات لله تعالىٰ، لئلا تخلو عن الفائدة.

**لأنَّـا نقـول**: إن دلالة هذه الآي علىٰ مـا تدل عليه، لا تخلو مـن وجهين: إما أن تكـون بطريقة الحقيقـة، وإما أن تكون بطريقة المجاز، وحقيقتها تقتضي التشـبيه، فبطل حملها عليها، ومجازها يشهد لما تأوّلناها عليه، وليس فيها عُرفٌ لغوي ولا اصطلاح شـرعي فيحمل عليهما، فأما المعاني التي حملتموها عليها، فليس يشهد لهـا حقيقة اللغـة ولا مجازها، ولا عُرف اللغة ولا اصطلاح الشـرع، فبطل حملها عليها، فهذا ملخص ما ذكره الخوارزمي في المعتمد.

**المسلك الثاني**: هو أنَّا لو حملنا هذه الآيات علىٰ معانٍ لا يدل عليها وضع اللغة بحقيقـةٍ ولا مجـاز، ولا يشـهد لها عُرف اللغة ولا الشـرع، للزم علـىٰ هذا تحويل معاني القرآن، وإبطال أحكام الشـريعة، وينسد علينا طريق العلم بمراد الله تعالىٰ في ما خاطبنا به، لتجويز أن يريد بخطابه غير ما يدل عليه حقيقة اللغة ومجازها، وهذا يفتح بابًا من الجهالة عظيمًا، ويؤدي إلىٰ هذيان الباطنية، ويجر خبالًا لا قِبَل لهم به في تحريف ظواهر الشريعة، وإبطال نصوصها(١)، وهذا باطل قطعًا ويقينًا.

**لا يقـال**: إن الباطنية حملوا معاني القرآن وظواهر الشـريعة علىٰ ما لا يشـهد له عقل ولا نقلٌ، ولا تحتمله اللغة في حقيقة ولا مجاز، فلهذا وجب القول ببطلانه.

**لأنَّـا نقـول**: وأنتم أيضًا قـد ذهبتم في مقالتكم هـذه إلىٰ مثل مذهبهـم، فإن اليد بمعنـىٰ الصفة، والوجه بمعنىٰ الصفة، لم يشـهد له عقل، ولا سـاعده ولا دل عليه حقيقةُ اللغة ولا مجازها، فلهذا وجب القضاء ببطلانه، ففسد ما توهموه.

---

(١) (نصوصاتها) في النسخة (أ، ب، ج).

**المسلك الثالث**: لو جاز إثبات اليد ويراد بها صفةٌ قائمة بذاته، وإثبات العين ويراد بها صفةٌ قائمة بذاته، لجاز إثبات «الجدّ» في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا﴾ [الجن: ٣]، ويراد به صفةٌ قائمةٌ بذاته، لأنهما سيان في أن كل واحد منهما ظاهره[١] يقتضي بالتشبيه، فإن جاز حمل أحدهما علىٰ إثبات صفةٍ، جاز حمل الآخر أيضًا.

**لا يقال**: إن «الجدّ» في اللغة هو[٢] العظمة، فأمكن حمل الآية عليه، وليس كذلك اليد والوجه، فإنه لا يمكن حملها علىٰ ظاهرهما، فوجب حملهما علىٰ إثبات صفةٍ، كما قلناه.

**لأنّا نقول**: و«اليد» في اللغة بمعنىٰ القوة والقدرة، والعين بمعنىٰ العلم في اللغة، فيجب حملهما علىٰ هذه المعاني من غير حاجة إلىٰ ما زعمتموه من الصفات، ففسد ما توهموه.

**المرتبة الثالثة: في بطلان قول الكرّامية بأن هذه الآيات المتضمنة لليد والوجه لا يمكن معقول معناها:**

**فنقول لهم**: هل تجوزون أن يرد[٣] في اللغة؛ واستعمال الفصحاء «اليد» بمعنىٰ النعمة والقدرة، و«العين» بمعنىٰ العلم، أو تمنعون من ورود ذلك في اللغة واستعمال الفصحاء.

**فإن قالوا**: نمنع من ذلك.

**قلنا**: هذا خطأ، فإن استعمال أهل اللغة والفصحاء من العرب لهذه الألفاظ في إفادة هذه المعاني سائغ[٤] لا يمكن دفعه.

**وإن قالوا**: بل نجوّز ذلك.

---

(١) (ظاهر) في النسخة (ب، ج).
(٢) (هي) في النسخة (ب، ج).
(٣) (يره) في النسخة (ب).
(٤) (شائع) في النسخة (ج).

**قلنا**: فبمَ تنكرون علىٰ من يحمل هذه الألفاظ التي وردت في القرآن علىٰ هذه المعاني.

**لا يقال**: إن حملها علىٰ ظاهرها غير ممكن، لأنه يفيد التشبيه، وإذا بطل حملها علىٰ ظاهرها، بطل أيضًا حملها علىٰ غيره من سائر المعاني.

**لأنَّا نقول**: ولمَ إذا بطل حملها علىٰ ظاهرها تبطل حملها علىٰ غيره من سائر المعاني[1] ولِمَ لا يجوز حملها علىٰ ما ذكرناه من هذه المعاني، لئلا يخرج كلام الله عن الفائدة، فبطل ما قالوه.

فأما إيراد الشواهد اللغوية علىٰ أن «اليد» بمعنىٰ النعمة، وتستعمل في إفادة معنىٰ القدرة أيضًا، وعلىٰ أن «العين» بمعنىٰ العلم، و«الجنب» بمعنىٰ الجانب، فموضعه كُتب اللغة، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراده، فهذا هو الكلام علىٰ هذه الفرق.



(١) -( لأنَّا نقول: ولمَ إذا بطل حملها علىٰ ظاهرها تبطل حملها علىٰ غيره من سائر المعاني) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الثالث
## في ذكر ما يستحيل عليه تعالى من توابع الجسمية والعَرضية

**اعلم** أن الأمور التابعة للأجسام والأعراض كثيرة، ونحن نذكر المهم منها، ونرسم في كل واحدٍ منها مسألة:

### ۞ المسألة الأولى: في استحالة كونه تعالى جوهرًا:

**فنقول**: إطلاق لفظ الجوهر علىٰ الله تعالىٰ، محال من جهة اللغة، ومن جهة الاصطلاح.

**أما من جهة اللغة**: فلأنه موضوع علىٰ ما يكون أصلًا للشيء، كما يقال: جوهر هذا الثوب جيد، أي أصله.

**لا يقال**: هلا جاز إطلاق اسم الجوهر علىٰ الله تعالىٰ، لأنه هو الأصل في إيجاد الأشياء وإبداعها، وهو مبدؤها وغايتُها ومنتهاها.

**لأنَّا نقول**: هذا المعنىٰ وإن كان في حقه تعالىٰ صحيحًا إلا أنه لا يجوز إطلاق اسم الجوهر عليه، لأنه يُوهِم كونه متحيزًا، ويُوهِم أن الأشياء متركبة منه، والوصف الذي يُوهِم معنىٰ فاسدًا في حقه لا يجوز إطلاقه أصلًا.

**وأما من جهة الاصطلاح**: فلأنه موضوع في لسانهم علىٰ أمرٍ متحيز غير متجزئ، وهذا في حقه تعالىٰ محال، فبطل إطلاقه علىٰ الله، علىٰ المعنيين كلاهما.

فأما وصف النصارىٰ الله تعالىٰ بأنه جوهرٌ واحد ثلاثة أقانيم، فقد قررنا -فيما سلف من الكتاب عليهم[1]- أن خلافهم في اطلاق اسم الجوهر علىٰ الله ليس إلا لفظيًا، لأن عندهم أن الله تعالىٰ ليس بمتحيز، وليس يعنون بالجوهر ما يعنيه أهل اللغة ومتكلموا الإسلام، وإنما غرضهم بكونه جوهرًا أنه تعالىٰ قائم بذاته.

(١) راجع القول في الرد علىٰ الفرق النصرانية، من هذا الكتاب ص٤٨.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة فالمعتمد في بطلان كونه تعالىٰ جوهرًا مسالك:**

**المسلك الأول:** أنه تعالىٰ لو كان جوهرًا لاستحال أن يكون قادرًا عالِمًا، لأن اتصافه تعالىٰ بهذه الصفات مع القول بأنه جوهر لا يخلو إما أن يكون واجبًا أو جائزًا.

**فإن كان واجبًا:** لزم اتصاف جميع الأجسام بهذه الصفات، فيلزم أن تكون الجمادات قادرةً عالِمةً، وهذا محال بالضرورة. **وإن كان جائزًا:** فليس يخلو حاله إما أن يكون فاعلًا أو علة. ومحال أن يكون علةً، لأن العلة لا ثبوت لها. وأن كان[١] فاعلًا، فليس يخلو إما أن يكون الله تعالىٰ أو غيره، وباطل أن يكون الله تعالىٰ هو المؤثر لنفسه في كونه قادرًا وعالِمًا، لأن[٢] شرط كون الشيء مؤثرًا في غيره كونه قادرًا وعالِمًا، فلما كان الله هو المؤثر لنفسه في القادرية والعالِمية، لزم أن يكون متصفًا بها قبل اتصافه بها، وهذا محال.

وإن كان المؤثر غير الله تعالىٰ، فذلك الغير إن كان من أفعال الله، لزم الدور كما ذكرنا في حق الله تعالىٰ، وإن لم يكن من أفعاله كان هو محتاجًا في كونه قادرًا وعالِمًا إلىٰ مؤثر يجعله علىٰ هذه الصفات، فلا يكون هو إلهًا بل ذلك الغير هو الإله[٣]، ثم ذلك الغير إن كان جوهرًا عادت المحالات علىٰ التقسيم الأول، وإن لم يكن جوهرًا فهو الإله[٤]، لأن الإله[٥] ليس بجوهرٍ، وهذا هو مطلوبنا.

**المسلك الثاني:** هو أنه تعالىٰ لو كان جوهرًا، لكان متحيزًا، ولو كان متحيزًا لكان محدَثًا، وقد قررنا فيما سبق أنه تعالىٰ قديم، فبطل أن يكون موصوفًا بكونه جوهرًا.

**وإنما[٦] قلنا:** إنه تعالىٰ لو كان جوهرًا لكان متحيزًا، فلأن[٧] الجوهر إنما ينفصل

---

(١) (يكون) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (الإلاه) في النسخة (أ).
(٤) (الإلاه) في النسخة (أ).
(٥) (الإلاه) في النسخة (أ).
(٦) +(وإنما) مكررة في النسخة (ب).
(٧) (فانما) في النسخة (ب، ج).

عن العـرض بكونه متحيزًا، فصار التحيز أصل في معقول حقيقة الجوهر، وجزءً[١] من معناه، فلا يمكن تعقل حقيقة الجوهر من دون تحيزه.

**وإنمـا قلنا:** «إنه لو كان متحيزًا لكان محدَثًا»، فلأن المتحيز لا ينفك عن شـغله للجهـة، وشـغله للجهة هو معنىٰ كونه فيها، فإذًا الكون مـلازم لكون متحيزًا، وهو دلالة حدوثه، فثبت أن الله تعالىٰ لو كان جوهرًا لكان محدَثًا، وقد ثبت قدمه، فبطل أن يكون جوهرًا.

**المسـلك الثالـث:** هو أن معنـىٰ الجوهر هـو المتحيز الذي لا ينقسـم، والجزء الـذي ليس بمنقسـم موضع قَدَمِ النملة أعظم منه بمائة ألـف مرة، وكل عاقل يعلم بالضرورة أن مثل ذلك الجزء لا يكون هو المُوجِد للسماوات والأرضين، والمدبر لما في العالَم من عظائم الملكوت.

**فبطل بما ذكرناه** أن الله تعالىٰ ليس بجوهرٍ، ولم يذهب إلىٰ هذا المسلك ذاهب، فيُحتاج إلىٰ الكلام في إيراد شُبههم والجواب عليها.

### ۞ المسألة الثانية: في استحالة الجهة والمكان على الله تعالى:

ذهب أئمة الزيدية إلىٰ أن الله تعالىٰ ليس في جهةٍ ولا مكان وأنه تعالىٰ تسـتحيل عليه الجهة والمكان، وهذا هو قول شيوخ المعتزلة ومن تابعهم.

**ثـم اختلف القائلون بالجهة:**

**فمنهم من ذهب:** إلىٰ أن ذاته تعالىٰ كائنة في كل مكان، وأنه فضاء بلا نهاية.

**ومنهـم مـن قال:** إنه تعالـىٰ في جهةٍ دون جهـة، ومكان دون مـكان. ثم اختلف هـؤلاء: **فمنهم من قال:** هو في جهةٍ فوق العرش ممـاس للعرش، **ومنهم من ذهب** إلىٰ أنه تعالىٰ في جهة فوق، لا بمعنىٰ أنه شاغل لجهة فوق.

---

(١) (وجزًا) في النسخة (أ، ب، ج).

**واعلم** أن التحقيق في كونه تعالىٰ حاصلًا في جهة الفوق إما علىٰ جهة المماسة للعرش، وإما علىٰ جهة مباينة ذاته[١] للعرش ببعدٍ متناهٍ، هو مقالة الكرّامية، فإن مقالتهم لا تخلو عن أحد هذين الوجهين.

**فأما الهصيمية**[٢] فقد زعموا أن ذاته تعالىٰ مباينة للعرش ببعدٍ متناهٍ، ويحكىٰ عن المساحي[٣] أن الله تعالىٰ كائن فوق العرش بكونٍ إلهي[٤]، فهذه مقالة من زعم أنه تعالىٰ حاصل في جهة الفوق.

ولا أعلم أحدًا من القائلين بالجهة زعم أنه في جهة السفل إلا ما يحكىٰ عن الحلولية، كما نحكي مذاهبهم في ذلك، بمعونة الله تعالىٰ[٥].

**وقبل الشروع في إبطال مذهب المثبتين للجهة، نمهّد أصلًا ترجع إليه حقيقة الاستدلال:**

---

(١) (المبانية لذاته) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) **فرقة الهيصمية**: إحدىٰ فرق الكرّامية، وتنسب إلىٰ أبو عبدالله محمد بن الهيصم، [الوفاة: ٤٠١ - ٤١٠ هـ]، وقد كان له دور بارز في تقريب مذهب الكرّامية بين المذاهب، وتخفيف التشنيع عليه. وكانت له مناظرات مع خصوم الكرّامية، كتلك التي جرت له مع ابن فورك في مسألة علو الله تعالىٰ، بحضرة السلطان محمود بن سبكتكين، وليس للكرامية مثله في معرفة الكلام والنظر، فهو في زمانه رأس طائفته. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص٦٧، وانظر الكلام عن الكرّامية في لسان الميزان (٥/ ٣٥٣-٣٥٦)، الفرق بين الفرق، البغدادي ص٢٢٧ وما بعدها، التبصير في الدين، الأسفراييني، ص٦٥ وما بعدها، والملل والنحل، الشهرستاني، (١/ ١٠٨)، العرش، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: محمد بن خليفة بن علي التميمي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (١/ ١٣٨)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (٤/ ٢٦٥)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٩/ ١٧١).

(٣) لم أقف علىٰ ترجمته، وذكره محقق كتاب «التحقيق في تقرير أدلة الإكفار والتفسيق»، يحيىٰ بن حمزة، دراسة وتحقيق ناصر محمدي محمد جاد، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ٢٠١٠م، ص٤١٣، باسم «المشاحي»، وذكر أنه لم يهتد إليه.

(٤) (الاهي) في النسخة (أ).

(٥) -(تعالىٰ) في النسخة (أ).

**فنقول:** ليس يخلو حال ما لا يكون متحيزًا إما أن يعقل حصوله في الجهة أم لا؟ فإن لم يعقل حصوله في الجهة كانت الدلالة علىٰ استحالة الجسمية كافية في نفي الجهة، وإن كان يعقل حصول ما ليس بمتحيز في الجهة فلا بد من إيراد الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ ليس في الجهة، ولا يكفي في ذلك استحالة الجسمية عليه، والحق أنه يعقل حصول ما ليس بمتحيز في الجهة، ودليلنا عليه أمران:

**أما أولًا:** فلأنَّا نعلم بالضرورة اختصاص الألوان بالجهات المخصوصة، فنعقل حصول اللون الحاصل بالجدار في أعلاه، ونعقل حصول اللون الحاصل بالجدار في أسفله.

**وأما ثانيًا:** فهو أن الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة علىٰ سبيل الاستقلال أو علىٰ سبيل التبعية.

فهم[1] إذا سلموا لنا اختصاص الألوان بالجهات علىٰ سبيل التبعية، ولا بد لهم من ذلك، فقد سلموا اختصاص الألوان بالجهات مطلقًا، وهو الذي نريده، ولا يضرنا بعد ذلك ما يقال: إن الأعراض تحصل في الجهات علىٰ سبيل التبعية لمحلها، لأن المقصود[2] من المسألة قد حصل.

**فإذا عرفت هذا:** فحينئذ وجب علينا علىٰ هذا التقرير بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله، أن نقيم دلالةً علىٰ أنه تعالىٰ يستحيل عليه الحصول في الجهة، ومعتمدنا في ذلك مسالك ثلاثة:

**المسلك الأول:** أنَّا نقول: المفهوم من الحصول في الجهة، أمران: وكلاهما مستحيل في حق الله تعالىٰ، فيجب القضاء ببطلان كونه تعالىٰ حاصلًا في جهةٍ، وهو المقصود.

**وإنما قلنا:** «إن المفهوم من الحصول في الجهة أمران»، **فلأنا نقول:** حصول

---

(١) (وهم) في النسخة (ب، ج).    (٢) (القصود) في النسخة (ب).

الشيء في الجهة ليس يخلو حاله إما أن يكون علىٰ سبيل الاستقلال أو لا، ولا ثالث، فإن كان حصوله في الجهة علىٰ سبيل الاستقلال فهو المتحيز، وإن كان حصوله لا علىٰ جهة الاستقلال، فهو العرَض، ولا يعقل حصول في الجهة علىٰ غير هذين الوجهين أصلًا.

**وإنما قلنا**[١]: «إن كلاهما محال في حق الله تعالىٰ»، فهو ظاهر، **وبيانه**: إما الحصول في الجهة علىٰ سبيل الاستقلال، فهو باطل، لأن[٢] حصوله تعالىٰ في الحيز مستقلًا لا بد من أن يكون شاغلًا له، وشغله لها لا بد من أن يكون فيها، لأن شغل الجهة لا يعقل من دون كونه فيها، والكون هو دلالة الحدوث، وقد قررنا أنه تعالىٰ قديم، فبطل أن يكون حصوله في الجهة علىٰ جهة الاستقلال.

وأما الحصول في الجهة علىٰ جهة التبعية فهو باطل أيضًا، لأن[٣] حصوله في الجهة علىٰ جهة التبعية ليس إلا بالحلول، وسنقرر استحالة الحلول في ذاته من بعد إن شاء الله.

فإذا تقرر أنه لا يمكن الحصول في الجهة إلا علىٰ هذين الوجهين، وثبت استحالتهما علىٰ الله تعالىٰ، وجب القول باستحالة الجهة عليه تعالىٰ، وهذا هو مطلوبنا.

**لا يقال**: إني لا أقول: بأنه تعالىٰ حاصل في الجهة علىٰ سبيل الاستقلال، فيكون حجمًا، ولا علىٰ جهة التبعية فيكون عرَضًا، ولكن أثبت له الحصول في الجهة لا غير.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، لأنه لا يعقل الحصول في الجهة إلا علىٰ أحد هذين الوجهين كما قررناه الآن.

فإن جاز حصول في الجهة لا علىٰ هذين الوجهين، جاز أن يكون تعالىٰ متحركًا لا علىٰ جهة الانتقال، وجاز أن يكون مجتمعًا لا علىٰ الانضمام[٤]، وجاز أن يكون

(١) -(قلنا) في النسخة (ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (الانضام) في النسخة (ب).

مفترقًا لا علىٰ جهة التباعد وغير ذلك من الأمور التي لا تعقل، فبطل ما توهموه.

**المسلك الثاني**: لو كان تعالىٰ حاصلًا في جهةٍ، لكان لا يخلو حاله إما أن يكون حاصلًا في حيّز واحد، أو في أكثر منه، ومحال أن يكون حاصلًا في حيّز واحدٍ لأمرين:

**أما أولًا**: فلأنه يلزم من هذا[1] أن تكون ذاته تعالىٰ أصغر المقادير وأقلها، حتىٰ تكون ذاته تعالىٰ علىٰ قدر الجزء الذي لا يتجزأ، والله يتعالىٰ عن هذا.

**وأما ثانيًا**: فلأن حصوله في ذلك الحيّز إما أن يكون واجبًا أو جائزًا، ومحال أن يكون واجبًا، لأن الوجوب لا يعقل إسناده إلا إلىٰ الذات وصفاتها، ونسبة الذات إلىٰ سائر الجهات علىٰ سواء، فيلزم أن يكون تعالىٰ حاصلًا في كل الجهات، وقد فرضناه حاصلًا في جهةٍ واحدةٍ، هذا خلف.

**وإن كان حصوله في تلك الجهة جائزًا**، فلا بد له من مؤثر، ومؤثره إن كان في حيّز تسلسل إلىٰ غير غاية، وإن لم يكن في حيّز، فهو الإله[2]، وليس الإله[3] ما كان حاصلًا في الحيّز. فبطل بما ذكرناه أن يكون تعالىٰ حاصلًا في حيّز واحدٍ.

**وإن كان حصوله في أكثر من حيّز واحدٍ**، فالحاصل في أحد الحيّزين إما أن يكون هو عين الحاصل في الحيّز الثاني أو غيره، والأول: باطل، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد في حيّزين دفعةً واحدةً، وهذا محال، والثاني: باطل أيضًا، لأنه يلزم منه انقسام ذاته، وقد بيّنا أن ذاته تعالىٰ يستحيل عليها الانقسام، فبطل أن يكون تعالىٰ حاصلًا في جهةٍ.

**المسلك الثالث**: إنَّا نقول: القول بحصول ذاتٍ في جهةٍ ليس جسمًا ولا عرضًا، لا يعقل، وما لا يعقل لا يمكن إثباته، فكونه تعالىٰ في جهةٍ لا يمكن إثباته، فبطل أن يكون تعالىٰ حاصلًا في جهةٍ، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) -(من هذا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الإلاه) في النسخة (أ).
(٣) (الإلاه) في النسخة (أ).

**وإنمـا قلنـا:** «إن القـول بحصـول ذاتٍ لا في جهـةٍ، ليس جسـمًا ولا عرَضًا؛ لا يعقل»، فلأن المعقول من الحصول في الجهة للذات؛ أمران:

**أحدهما:** علىٰ جهة الاستقلال: وهو الحجم.

**وثانيهما:** علىٰ جهة التبعية: كما في العرَض، فإنه تابع في الحصول لمحله.

فأما ما ليس حجمًا ولا عرَضًا فلا يعقل حصوله في الجهة.

**وإنمـا قلنـا:** «إن ما لا يعقـل لا يمكن إثباتـه»، فلأنه يلزم من إثبـات ما لا يعقل الدخول في كل جهالة، والخروج عن القضايا العقلية، وهذا باطل بالضرورة.

**فثبـت بمـا قررناه** أن حصول ما ليـس حجمًا ولا تابعًا للحجـم في الجهة لا يمكـن معقولـه؛ فلا يمكن إثباته، فبطل بما حققناه كلام مثبتي الجهة، وسـيأتي الـكلام في إبطـال ما تمسـكوا بـه، في إثبات الجهـة لله تعالىٰ في الفصـل الرابع بعون الله تعالىٰ.

### المسألة الثالثة[1]: في استحالة كونه تعالى محلًا للحوادث:

وقبل الخوض في إبطال مقالتهم، فلا بد من البحث عن محل النزاع.

**فنقول:** أما الكرّامية: فاتفقوا علىٰ أن الله تعالىٰ يصح أن يكون محلًا للحوادث.

**وأما المعتزلة:** فقد أجمعوا علىٰ تجدد الأحوال في حق ذاته، فأما الشيخ أبو هاشم وأصحابـه، فقد قالـوا بتجدد الأحوال نحـو المدركية والمريديـة والكارهية، وأما الشيخ أبو الحسـين والخوارزمي وأصحابهما[2] فقد قالوا: بتجدد العالِميات لذاته تعالىٰ، وإلىٰ هذا ذهب بعض محققي الأشعرية.

**والمعتمد في إبطال مذهب الكرّامية مسالك:**

**المسلك الأول:** وعليه تعويل أصحاب أبي هاشم، وتقرير ما قالوه: «هو أنه تعالىٰ

(١) (الثانية) في النسخة (ب، ج). (٢) (وأصحابه) في النسخة (ج).

لو صح في ذاته أن يكون محلًا للحوادث، لكان حجمًا، ومحال أن تكون ذاته حجمًا، فبطل أن تكون ذاته تعالىٰ محلًا للحوادث[١]».

**وإنما قلنا**: «إن ذاته تعالىٰ لو كانت محلًا للحوادث لكان حجمًا»، فلأن الذي يصحح الحلول إنما هو الحجمية، لأن[٢] صحة الحلول دائرٌ معها وجودًا وعدمًا، فيجب أن تكون هي العلة لصحة حلول الأعرَاض، ولهذا فإن العرَض كما لم يكن حجمًا لم يصح فيه الحلول، والحجم لما صح فيه الحلول كان معللًا بحجميته، فثبت أن صحة الحلول إنما هو لكونه حجمًا.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ يستحيل فيه أن يكون حجمًا»، فلأن[٣] الحجم يلزم أمران كلاهما مستحيل في حق الله تعالىٰ.

**أحدهما**: أن يكون مُحدَثًا لملازمة الكون، وقد تقرر أنه تعالىٰ قديم.

**وثانيهما**: أن يكون تعالىٰ شاغلًا للجهة، وقد قررنا فيما سلف استحالة حصوله تعالىٰ في الجهة، فبطل أن يقال: إن ذاته تعالىٰ محل للحوادث.

**لا يقال**: إن المتحيّز إنما صح الحلول فيه لقيامه بنفسه، لا لكونه حجمًا، والعرَض ليس قائمًا بنفسه، فلهذا استحال فيه أن يكون محلًا لغيره.

**لأنَّا نقول**: إن كان كون الحجم قائمًا بنفسه هو أمرٌ راجع إلىٰ النفي، لأن معنىٰ قولنا: «إنه قائم بنفسه»، هو أنه لا يحتاج في وجوده إلىٰ محل، والأمور الراجعة إلىٰ النفي لا يمكن جعلها مصححةً للحلول، لأنه لا فرق في العقول بين «نفي لمصحح» وبين «إثبات مصحح هو نفي». لما ذكرناه.

**المسلك الثاني**: «لو صح أن تَحِلَهُ تعالىٰ بعض الأعرَاض لصح أن يُحلّه جميعها، وحلول جميعها فيه محال، فيجب أن يكون حلول بعضها فيه أيضًا محال».

---

(١) -(للحوادث) في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (فلين) في النسخة (أ).

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ لو صح عليه حلول بعض الأعرَاض لصح عليه حلول جميعها»، فلأن المصحح لحلول بعضها هو المصحح لحلول جميعها، ولهذا فإن الجوهر لما كان مصححًا بعضها كان مصححًا لحلول جميعها، فإن افتقر بعضها إلىٰ بنيةٍ كالقدرة والعلم والحياة، فليس لأمرٍ يرجع إلىٰ المحل نفسه، وإنما هو لأمرٍ يرجع إلىٰ الحال.

**وإنما قلنا**: «إن حلولها فيه جميعها، محال»، فلأمور ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأن[1] من جملة الأعرَاض: الحركة والسكون، فلو جاز حلولهما فيه تعالىٰ، لكان متحركًا ساكنًا، والحركة والسكون دلالة علىٰ حدوث المتحرك والساكن، وقد ثبت أنه تعالىٰ قديم.

**وأما ثانيًا**: فلو جاز عليه حلول الأعرَاض كلها، لجاز عليه حلول السواد والبياض، ولو حلّا فيه، لأدىٰ إلىٰ أحد محالين: إما أن يدرك السواد والبياض من دون إدراك محلهما، لأن ذاته تعالىٰ غير مدرَكة، وهذا محال، وإما ألا يدرَك السواد والبياض من غير مانع، وهذا محال أيضًا، فبطل أن يحله شيء من الحوادث.

**وأما ثالثًا**: فلأنه تعالىٰ لو حله جميع الأعرَاض لكان يجب أن يكون ذا بنيةٍ لأجل حلول القدرة والعلم فيه، والبنية لا تكون إلا في حق الأجسام، وقد أبطلنا كونه تعالىٰ جسمًا، فبطل أن يكون محلًا لشيء من الأعرَاض.

**المسلك الثالث**: أنَّا نقول: كل ما[2] صح حلوله في ذات الله تعالىٰ من الأمور الحادثة كما تزعمه الكرّامية، فليس يخلو حاله إما أن يكون صفة كمال أو صفة نقص، أولا يكون كمالًا ولا نقصًا.

فإن كان صفة كمال، استحال أن تكون حادثة، وإلا لكانت ذاته تعالىٰ في الأزل قبل اتصافها بتلك الصفة خالية عن الكمال، والخالي عن الكمال يكون ناقصًا، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال باتفاق.

---

(١) (فلين) في النسخة (أ).

(٢) (كلما) في النسخة (ج).

وإن كانت صفة نقصٍ استحال اتصافه تعالىٰ بها، لما ذكرناه من استحالة النقائص في حق الله تعالىٰ.

وإن لم تكن صفة كمال ولا نقص، استحال اتصاف الله تعالىٰ بها، لأن العقول دالة علىٰ أن جميع صفات الله تعالىٰ بأسرها صفات كمال، فإثبات صفةٍ لله تعالىٰ ليست بكمالٍ ولا نقص، يكون باطلًا.

**فبطل بما حققناه** أن ذات الله تعالىٰ ليست محلًا لشيء من الحوادث، وبطل كلام الكرّامية، وقد ذكرنا في كتاب «التمهيد» طريقةً للشيخ أبي الحسين في بطلان كونه تعالىٰ محلًا للحوادث، واعترضناها فيه[1]، فأغنانا[2] عن ذكرها.

**❁ المسألة الرابعة: في استحالة الحلول على ذاته تعالى:**

**ذهبت الحلولية** إلىٰ أن الله تعالىٰ يجوز عليه الحلول، وزعموا أنه يحل في الصور الحسنة، والذي نعتمده في بطلان مذهبهم مسالك:

**المسلك الأول: ذكره الشيخ أبو الحسين:**

**وتقرير ما قاله:** هو أن القول بصحة الحلول علىٰ ذات الله تعالىٰ يُفضي إلىٰ أقسام فاسدة، وما يؤدي إلىٰ الفاسد ويلزمه فهو فاسد، فالقول بصحة الحلول علىٰ ذات الله تعالىٰ يجب أن يكون فاسدًا.

**وإنما قلنا:** «إن القول بصحة الحلول يُفضي إلىٰ أقسامٍ فاسدة»، فلأنه تعالىٰ لو حل في محل، لكان لا يخلو:

**إما أن يقال:** بأنه تعالىٰ كان حالًّا فيه أبدًا، فيلزم منه أحد محالين: إما حدوثه، وقد قررنا أنه قديم، وإما قِدم المحالّ، وقد ثبت حدوثها، فبطل أن يكون حلوله علىٰ الدوام.

(١) انظر كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الإمام يحيىٰ بن حمزة، تحقيق هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨، ص٢٧٩.

(٢) (فاغنا) في النسخة (ب، ج).

**وإمـا أن يقال**: بأنه تعالىٰ حلّ في جسـمٍ بعد أن لم يكـن حالًّا فيه، فنقول: حلوله فيه لا يخلو حاله: إما أن يكون واجبًا أو جائزًا.

**فـإن كان واجبًـا**: فذلـك الوجـوب إن كان راجعًـا إلـىٰ المحل: لـزم أن تكون الأجسـام كلها مسـتوية فيه، فيلزم أن يكـون الله تعالىٰ حالًّا في جميعهـا، فيلزم إما انقسـام ذاته، وهو محال كما قررناه في اسـتحالة كونه تعالىٰ جسـمًا، وإما حصول الشـيء الواحـد في الوقـت الواحد في أكثر مـن محل، وهذا باطـل بالضرورة. وإن كان الوجوب راجعًا إلىٰ الحالّ نفسه: لزم أن يكون الله تعالىٰ في كل المحالّ، إذ لا مخصص لذاته بمحلٍ دون محلٍ، فيجب حصولها فيها أجمع، وهذا محال، فبطل أن يكون حلوله واجبًا.

**وإن كان الحلول في ذاته تعالىٰ جائزًا**: فليس يعقل الجواز إلا في حق تأثير الفاعل، لأن المعاني لا حقيقة لها، وهذا الفاعل إما أن يجعل ذاته في كل محلٍ، وهذا فاسد، لأنه يلزم منه انقســام ذاته، وإما أن يجعلها في محلٍ دون محلٍ، فيلزمُ أن تكون ذاته أصغر المقادير، تعالىٰ الله عن مقالتهم علوًا كبيرًا.

**فثبت بما ذكرنا** أن تجويز الحلول علىٰ الله تعالىٰ يؤدي إلىٰ أقسام فاسدة.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ الفاسد فهو فاسد»، فهذا معلوم بالضرورة، لأن من حق ما كان صحيحًا ألا يلزم عليه فساد، فبطل أن تكون ذاته تعالىٰ في محلٍ.

فهذه زُبدة كلام أبي الحسين وخلاصته.

**المسـلك الثاني**: لو حلّ تعالىٰ في محل لـكان لا يخلو إما أن يحل في جزءٍ واحد أو في أكثـر مـن جزءٍ واحـد، والأول: باطل، لأن هذا يلزم منـه أن تكون ذاته أصغر المقاديـر، والله يتعالىٰ عن ذلك، وإن حلّ في أكثر مـن جزءٍ فهو باطل أيضًا، لأن[1] الحالّ في أحد الجزئين إما أن يكون هو عين الموجود في المحل الآخر أو غيره، فإن

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

كان الأول: لـزم أن تكون الـذات الواحدة في الوقت الواحد في جزئين، وهذا باطل بالضرورة، وإن كان الثاني: لزم انقسـام ذاته تعالىٰ، وهو باطل بما مر في التجسـيم، فبطل أن تكون ذاته تعالىٰ في محل.

**المسلك الثالث**: لو كان الله تعالىٰ حالًّا في محلٍ، للزم أن تكون ذاته محتاجه إلىٰ المحـل، والمحتاج إلىٰ غيره ممكن الوجود في نفسـه، والله تعالىٰ واجب الوجود، فبطل أن يكون محتاجًا إلىٰ غيره.

**وإنمـا قلنا**: «إنه لو صح حلوله في محل لـكان محتاجًا إلىٰ ذلك المحلّ»، فلأنَّا لا نعنـي بالحاجـة إلا أنه لا يصح وجود الشـيء من دون غيره، فـإذا كان الله تعالىٰ حاصـلًا في محـل، لم يصح وجـوده من دونـه ومخالفنا في هذه المسـألة يعتقد أنه تعالىٰ مفتقرًا إلىٰ المحل، فثبت أن الله تعالىٰ محتاج إلىٰ غيره بالمعنىٰ الذي ذكرناه.

**وإنما قلنا**: «إن المحتاج إلىٰ غيره ممكن الوجود»، فلأنَّا لا نريد بالممكن إلا الذي لو لا غيره لم يصح وجوده، فلو كان الله تعالىٰ محتاجًا إلىٰ غيره، لكان وجوده ممكنًا.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ واجب الوجود»، فلما قدمنا من أن وجوده لذاته.

**فبطل** أن يكون الله تعالىٰ حالًّا في محلٍ، وهذا هو مطلوبنا.

**فأما الخوارزمي**: فإنه عوّل في هذه المسألة علىٰ مسلكٍ يعتمده في أكثر المسائل الدينية، وهو[1] أن كونه تعالىٰ حالًّا في محل لا طريق إليه، ولا يعلم بنفسـه، وما لا طريق إليه، وليس معلومًا بنفسه، وجب نفيه، ثم إنه يُفسد سائر الأقسام التي يمكن أن تكون طريقًا في المسألة بعد أن يُبين أنه ليس معلومًا بنفسه أيضًا.

**وإنمـا قلنا**: «إن كل ما ليس معلومًا بنفسـه، ولا طريق إليه وجب نفيه»، فلأنَّا لو قضينـا بثبوته والحال هذه لأدىٰ إلىٰ الجهالات العظيمـة، فهذا منتهىٰ كلامه، وقد ذكرنا حقيقة القول في هذه الطريقة في أول الكتاب.

---

(١) (وهي) في النسخة (ب، ج).

**المسألة الخامسة: في استحالة إطلاق لفظ «الجسمية» و«العرضية» علىٰ ذاته تعالىٰ:**

**اعلم** أنَّا قد ذكرنا ما يتعلق بجانب المعاني فيما سبق، وأبطلنا أن تكون ذاته تعالىٰ بحقيقة الجسمية والعرَضية، والذي نذكره الآن ليس إلا أنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم والعرَض، فلا جرم اشتملت هذه المسألة علىٰ ذكر فائدتين:

**الفائدة الأولىٰ: في استحالة إطلاق لفظ الجسم علىٰ الله تعالىٰ:**

**فنقول:** ذهبت الكرّامية إلىٰ أنه يجوز أن يطلق عليه لفظ الجسم، وزعموا أن فائدة قولنا: جسم، هو أنه قائم بذاته، فإذا كان الله قائمًا بذاته جاز وصفه بكونه جسمًا.

**والمعتمد في بطلان قولهم وجهٌ واحد:** وهو أن فائدة قولنا: جسم ليست[١] حاصلة في حق الله تعالىٰ، فلا يجوز إطلاقه عليه.

**وإنما قلنا:** «إن فائدة قولنا: جسم ليست حاصلة في حق الله تعالىٰ»، فلأن فائدة قولنا: جسم في لسان أهل اللغة، موضوعة لكل ما يصح فيه التزايد، فنقول: «الفيل أجسم من الإبل»، علىٰ معنىٰ أنه زائد عليها في الجسمية، ويقال: خطبٌ جسيم، أي بالغًا[٢] مبلغًا عظيمًا في الزيادة في عظمه، ويقولون: تجسمت الأمر، إذا ركبت أعظمه[٣]، وبلغت أجسمه، فكل هذه الإطلاقات التي حكيناها عنهم مشعرة بأنهم لا يستعملون هذه اللفظة إلا حيث تكون الزيادة. فلما كانت هذه الأجرام ذاهبةً في هذه الأقطار سموها أجسامًا، فثبت أن هذه اللفظة موضوعة لما يصح فيه التزايد.

**وإنما قلنا:** «إن التزايد في حق الله تعالىٰ محال» فلأن الزيادة والنقصان من سمات الحوادث، وهو تعالىٰ واجب الوجود، فبطل أن يطلق عليه لفظ الجسم.

**فأما قولهم:** إن فائدة قولنا: «جسم»، هو أنه قائم بنفسه، فهذا فاسد.

---

(١) (ليس) في النسخة (أ، ب). (٢) (بالغ) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(ويقولون: تجسمت الأمر، إذا ركبت أعظمه) في النسخة (ب، ج).

**لأن معنىٰ قولنا:** «إنه قائم بنفسه»، هو أنه لا يحتاج إلىٰ غيره، وهذا أمرٌ سلبي، والأمور السلبية لا يصح فيها تزايد، فلو كان الأمر كما زعموه، لما صح أن يقال: الفيل أكبر من الذرة، والجمل أكبر من البقة، لأنهما مستويان في القيام بأنفسهما، ومعلوم خلاف ذلك، فبطل أن يقال: إن فائدة قولنا: جسم، هو أنه قائم بنفسه كما زعموه.

**لا يقال:** هلّا جاز أن يقال: إنه تعالىٰ جسم لا كالأجسام، كما يقال: إنه تعالىٰ شيء لا كالأشياء، وحي لا كالأحياء.

**لأنّا نقول:** هذا فاسد فإن[1] قولنا: «جسم» يفيد فائدةً واحدةً، وهو ذهابه في هذه الجهات، وامتداده فيها، فإطلاق قولنا: «جسم» يفيد هذه الفائدة، فإذا قلنا: بعد ذلك أنه تعالىٰ لا كالأجسام، أبطلنا هذه الفائدة، فيكون مناقضًا للكلام الأول؛ لا محالة.

**فأما قولنا:** «شيء»، فإنه يفيد فائدتين: عامة وخاصة.

**فالعامة:** كونه مما يصح أن يعلم ويخبر به. **والخاصة:** هي كونه حقيقة مخصوصة من سائر الحقائق، فإذا وصفنا الله تعالىٰ بأنه شيءٌ؛ أفاد أنه يصح أن يعلم ويخبر عنه وبه، ثم إذا قلنا بعد ذلك: أنه لا كالأشياء أفاد أنه ليس مماثلًا لشيء من الحقائق، وأنه متميز في نفسه عن سائر الحقائق، فلهذا لم يكن قولنا: لا كالأشياء مُناقضةً للكلام الأول، وهكذا القول في قولنا: إنه تعالىٰ حي لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين؛ يجري علىٰ مثل هذا التقرير.

**واعلم** أن المفهوم من أهل اللغة أنهم لا يطلقون لفظ الجسم إلا علىٰ ما كان ممتدًا في هذه الجهات الأربع، وذاهبًا فيها يمينًا وشمالًا، وخلفًا وقُدّامًا، فمتىٰ كان بهذه الصفة سموه جسمًا، ولهذا فإنهم لا يستعملون هذه اللفظة -أعني اسم

(١) (لأن) في النسخة (ب، ج).

الجسم- على سبيل الحقيقة إلا في الحيوان دون الجماد، فيقولون: الفيل أجسم من الإبل، ولا يقولون: هذا الحجر أجسم من هذا الحجر، لما كانت الزيادة في الحيوانات ظاهرة مشاهدة من نفسه، بخلاف الجمادات، فإنهم لا يعتقدون زيادتها من أنفسها، وإنما تكون الزيادة فيها بانضمام شيء آخر إليها، فلهذا لم يكن إطلاق هذه اللفظة عليها حقيقة لما ذكرناه.

فأما أقل ما يطلق عليه اسم الجسم من الأجزاء المؤتلفة، فليس عن أهل اللغة فيه تحديد، لأنهم يطلقونها على الأمور الجلية الواضحة، وبين المتكلمين في أقل ما يطلق عليه اسم الجسم من الأجزاء وتتركب منه خلاف وشجار طويل، وليس من همنا ذكره، إذ لا يتعلق به شيء من المسائل الدينية، ولا فائدة وراءه، فمن[١] ثم أغفلنا الكلام فيه.

**الفائدة الثانية: في استحالة إطلاق لفظ «العَرَض» على الله تعالى:**

**اعلم** أنه لا قائل بهذه المسألة، وليس يخلو حال من أطلق لفظ العَرَض على الله تعالى من احتمالات أربعة:

**أحدها**: أن نريد أنه تعالى من جنس هذه الأعرَاض: وأنه مشابه لها في حقائقها ومعانيها، وهذا باطل، لأن جميع أحكام الأعرَاض ومعانيها من حدوثها وحلولها، واستحالة كونها قادرةً عالمةً وحصولها في الجهات مستحيلة في حق الله تعالى.

**وثانيها**: أن نريد أنه تعالى قليل اللبث: وهذا أيضًا باطل في حق الله تعالى، فإنه قديم دائم الوجود في الأزل.

**وثالثها**: أن نريد أنه الله تعالى عارض على غيره: وهذا باطل أيضًا بما ذكرناه من قبل في استحالة الحلول على ذاته.

---

(١) -(فمن) في النسخة (ج).

**ورابعها**: أن نريد بكونه تعالىٰ عرَضًا: هو أنه تعالىٰ ليس بجسمٍ، فهذا وإن كان صوابًا من جهة المعنىٰ، فإنَّا قد أبطلنا أن يكون تعالىٰ جسمًا، ولكنه خطأ في العبارة، فإنه لا يطلق لفظ العرَض في اللغة إلا علىٰ ما كان عارضًا، ولهذا يصفون الكلام الدخيل علىٰ غيره، بأنه عارض، وفي الاصطلاح: ليس إلا علىٰ هذه الأجناس المعهودة فيما بين المتكلمين، وكلاهما مستحيل علىٰ الله تعالىٰ، فلهذا قطعنا ببطلان إطلاق لفظ العرَض علىٰ الله تعالىٰ.

**لا يقال**: إن ما[1] ذكرتموه إنما يدل علىٰ أن الله تعالىٰ يستحيل عليه أن يكون بصفة هذه الأعرَاض المعقولة، فهلّا جاز أن يكون بصفة أعرَاضٍ لا تعقل مخالفة لهذه الأجناس التي ذكرها المتكلمون.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، لأن هذه الأعرَاض التي زعموها سواء كانت من جنس هذه الأعراض المعقولة أو من غير جنسها، فلا بد من أن تكون مُحدَثة، وقد قررنا أنه تعالىٰ واجب الوجود، فبطل أن يقال: إنه تعالىٰ بصفة شيء من الأعرَاض.

فهذا هو الكلام في بطلان التشبيه، وذكر مسائله، فأما الكلام في كفر المشبهة، وذكر الصفات التي يقع بها التشبيه، فسيأتي الشرح عليه في الوعيد عند الكلام في حكم مخالف الحق، من أهل القبلة، وبالله التوفيق.



(١) (إنما) في النسخة (ب، ج).

## الفصل الرابع
## في ذكر الشُبه الواردة في التشبيه

**اعلـم** أن المُشَبَّهة يوردون شُـبهًا دلالـةً بزعمهم علىٰ صحة ما يذهبـون إليه، وشُبههم علىٰ أنواع: منها ما يتعلق به أهل التجسيم، ومنها ما يتعلق به مثبتوا الجهة، ومنها ما يتعلق به من يُجوّز أن يكون الله تعالىٰ محلًا للحوادث، ونحن نورد أقوىٰ ما اعتمدوه في هذه الأنواع الثلاثة، ونجيب عنه بعون الله تعالىٰ.

**النوع الأول: منها تتعلق به المجسـمة، وشُـبههم منها عقلية، ومنها سمعية، فأما الشُبه العقلية فهي ست:**

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: قد ثبت أن الله تعالىٰ فاعل، والفاعل لا يكون إلا جسمًا، فإذًا يجب أن يكون الله تعالىٰ جسمًا، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ[١] فاعل»، فلِمَا مرّ في إثبات الصانع، ولِموافقة الخصم لنا في ذلك.

**وإنما قلنا**: «إن الفاعل لا يكون إلا جسـمًا»، فلأن الجسـمية حقيقة في الفاعلية، فـلا يُعقـل فاعل إلا أن يكون جسـمًا، والحقائق لا ينبغي اختلافها شـاهدًا وغائبًا، فيجب أن يكون الله تعالىٰ جسمًا.

**والجـواب**: أنَّـا نقول: أنتم أوجبتم كون الفاعل لا بد من أن يكون جسـمًا، فهل توجبونه لأن الجسمية حقيقة في الفاعلية؟ أو لأجل القياس علىٰ الشاهد؟

**فإن كان الأول**: فهو باطل لأن الجسمية ليست حقيقة في الفاعلية، لأنه يمكننا[٢] معقول كون الفاعل فاعلًا، سـواء قدرناه جسـمًا أو غير جسـم، وإنما الذي يكون

---

(١) (تعا) في النسخة (ب). (٢) (يمكنا) في النسخة (ج).

أصلًا في حقيقة الفاعلية، هو القادرية، ولهذا لو عزلنا عن أنفسنا العلم بها لم يكن معقول الفاعلية، فبطل أن يقال: إن الجسمية هي أصل في معقول حقيقة الفاعلية كما زعموه.

**وإن كان الثاني**: فهو باطل لأمرين: أما أولًا: فلأنَّا لا نسلم أن الواحد إنما كان فاعلًا لأنه جسم، فما دليلكم علىٰ ذلك، وهل وقعت المنازعة إلا فيه، وأما ثانيًا: فهذا باطل بالجماد، فإنه جسم، ومع ذلك فإنه لا يتأتىٰ منه الفعل، فبطل ما ذكروه.

**الشبهة الثانية**: قالوا: الله تعالىٰ موجود، والموجود لا يخرج عن أن يكون جسمًا أو عرَضًا، فإذا بطل أن يكون الله عرَضًا، وجب أن يكون جسمًا، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ موجود»، فلِمَا مرّ بيانه في إثبات الصانع.

**وإنما قلنا**: «إن الموجود لا يخرج عن أن يكون جسمًا أو عرَضًا»، فلأن المعقول في الوجود ليس إلا الجسم والعرَض، ولهذا فإنَّا متىٰ عرضنا علىٰ أنفسنا أمرٍ مخالفٍ للجسم والعرَض وجدناها قاضيةً باستحالته كقطعها باستحالة[1] كون الجسم الواحد في مكانين في وقت واحد، فكما أن العقل يقضي باستحالة هذا، فهكذا[2] الحال فيما نحن فيه.

**وإنما قلنا**: «إن الله تعالىٰ يستحيل أن يكون عرَضًا»، فلأنَّا نعلم بالضرورة استحالة كون العرَض قادرًا عالِمًا، فإذا[3] ثبت أن الله تعالىٰ قادر عالِم، استحال أن يكون عرَضًا، فإذا بطل كونه عرَضًا ثبت أنه جسم، وهذا هو مقصودنا.

**والجواب**: من وجهين:

**أما أولًا**: فلِمَ زعمتم أنه ليس في الوجود إلا الجسم والعرَض؟ وما دليلكم علىٰ ذلك؟ وما أنكرتم من إثبات حقيقة مخالفة للأجسام والأعرَاض؟

---

(١) -( كقطعها باستحالة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٣) (واذا) في النسخة (ب، ج).

**لا يقال**: إنه لا يعقل إلا ما ذكرنا من الجسم والعرَض، وما عداهما لا يعقل، فلهذا قضينا بعدمه.

**لأنّا نقول**: ما تعنون بقولكم: إنه لا يعقل إلا الجسم والعرَض؟

فإن أردتم أنه لم يُشَاهَد له نظير، فهذا خطأ، فلِمَ لا يجوز إثبات ما لا نظير له؟ وهل وقع النزاع إلا فيه؟

وإن أردتم أنه لا يمكن اعتقاده، والعلم به، فهذا فاسد أيضًا، فلا نسلمه، وكيف وقد علمناه، وأمكننا اعتقاده؟

وإن أردتم أنه لا يمكن تصوره، فهذا خطأ أيضًا ومكابرة، فإن العقول لا تُحيل تصور حقيقة في الذهن مخالفةٍ لحقيقة الأجسام والأعرَاض.

وإن أردتم أنه لا دليل عليه، فهو باطل أيضًا، فإنَّا قد قدمنا والحمد لله أدلةً باهرة علىٰ إثبات الصانع الحكيم.

**وأما ثانيًا**: فهذا باطل بالجوهر، والسطح والخط، فإنها من أقسام الموجودات، وليست أجسامًا ولا أعرَاضًا.

**لا يقال**: إن هذه الأمور قد قامت عليها الأدلة، فلهذا قضينا بإثباتها.

**لأنّا نقول**: إن جاز إثبات ما ليس بجسم ولا عرَضٍ لقيام الدلالة عليها، جاز إثبات أمر مخالف لهذه الحقائق كلها لقيام الدلالة عليه أيضًا. فبطل ما توهموه في هذه الشبهة.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: قد ثبت أن الله تعالىٰ عالِم بحقائق الأشخاص الجسمية عند وجودها، ثم تلك الأشخاص الجسمية ثابتة في علمه تعالىٰ، مستقرة فيه، وإذا كان الأمر هكذا، فلا بد وأن تكون صورها مرتسمة في ذاته، والعلم بحقائقها موجود فيه، وما ترتسم فيه الصور الجسمية لا بد وأن يكون جسمًا، لأن[1] الصور الجسمية لها امتداد في الجهات، وذهابٌ فيها، فيلزم أن يكون الله تعالىٰ محلًا للعلم

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

لهذه الصور، وفي ذلك وجوب كونه تعالىٰ جسمًا، لأن ما يحلّ فيه غيره، لا بد وأن يكون جسمًا، فيجب أن يكون الله تعالىٰ جسمًا، وهذا هو مطلوبنا.

**والجواب**: من وجهين:

**أمـا أولًا**: فهذا بناء منكم علىٰ أصل فاسـد، وأن العلم عبـارة عن انطباع صورة المعلوم في العالِم، وهذا خطأ، بل العلم كما حققناه؛ حالة نسبية إضافية بين العالِم والمعلـوم، فإن أردتم بالانطباع هو نفس هذا التعلق، فالخلاف بيننا في عبارة، وإن أردتم بالانطباع هو حقيقة الحلول، فهذا خطأ، ولا نسلمه.

**وأما ثانيًا**: فنقول: من أين يلزم إذا كان عالِمًا بالصور الجسمية أن يكون جسمًا؟ هل من حيث كونه عالِمًا فقط، أو من حيث كونه عالِمًا بالصور الجسمية؟

**فإن كان الأول**: فهو فاسـد، لأنّا نعلم بالضرورة أنه لا يلزم من مطلق العلم كون العالِم جسمًا.

**وإن كان الثـاني**: فهـو باطـل أيضًـا، لأنه لو لـزم من كون البـاري تعالـىٰ عالِمًا بالصـور[1] الجسـمية أن يكون جسـمًا، للزم من كونه عالِمًـا بالحقائق العرَضية أن يكون عرَضًا من غير فرق بينهما.

**الشـبهة الرابعة**: قالوا: القديم تعالىٰ مسـاوٍ للحقائق الجسـمية في الاستغناء عن المحل، وهذا الاسـتغناء هو نفس حقيقة الجسـم، فالباري تعالىٰ لمّا شـاركها فيه كان مشـاركًا لها في حقائقها، والمشـارك للجسم في حقيقته[2] جسم، فيلزم من هذا أن يكون الله تعالىٰ جسمًا.

**والجواب**: عن ما ذكروه من وجهين:

**أما أولًا**: فلا نسـلم لكم أن ما ادعيتموه من الاسـتغناء هو نفس حقيقة الجسـم،

(١) (بالصورة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (حقيقة) في النسخة (ب).

وإنما هو حكمٌ سلبي، يرجع إلىٰ أنها لا تفتقر إلىٰ المحل، والأحكام السلبية يجوز اشتراك الحقائق المختلفة فيها.

**وأما ثانيًا**: فهذا منقوض بالأعرَاض كلها، فإنها مشتركة في حاجتها[1] إلىٰ[2] المحال، مع أن حقائقها مختلفة، ثم لا يلزم منه اتفاقها في نفس الحقائق، فهكذا نقول: استغناء الأجسام عن المحال لا يلزم منه الاتفاق في أنفس الحقائق، كما زعموا[3] أيضًا فبطل ما قالوه.

**الشبهة الخامسة**: قولهم: قد تقرر أن الله تعالىٰ قادر، وحقيقة القادرية في الشاهد، هو اعتدال المزاج، بدليل أنَّا متىٰ عقلنا كون البدن معتدلًا في مزاجه، علمناه قادرًا؛ وإن لم نعلم شيئًا آخر، ومتىٰ لم نعلمه معتدلًا في مزاجه لم نعلمه قادرًا، وإن علمنا سائر الأشياء، وهذا يدل علىٰ أن لا معنىٰ للقادرية في الشاهد إلا هذا الاعتدال، ثم إن الحقائق لا تختلف شاهدًا وغائبًا، فيجب أن تكون القادرية في حق الله تعالىٰ هي نفس هذا الاعتدال وحقيقته، ومتىٰ كان هذا الأمر هكذا وجب كونه تعالىٰ جسمًا.

**والجواب من وجهين**:

**أما أولًا**: فلا نسلّم أن القادرية حقيقتها هو اعتدال المزاج، بل نقول: حقيقتها هو التمكن من الفعل، فإنّ من لا يفهم هذا التمكن لا يمكنه معقول حقيقة القادرية.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن هذا التمكن لا يمكن ثبوته في الشاهد إلا باعتدال المزاج، فلا نسلم ثبوته في الغائب، لجواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وهذا لا مانع منه، وإذا صح هذا بطل ما زعموه.

**الشبهة السادسة**: قولهم: قد ثبت أن الله تعالىٰ موصوف بالقادرية والعالِمية والحيّية وغيرها من سائر الصفات الواجبة لذاته، ولا معنىٰ للاتصاف بالصفة إلا حصول الصفة في الجهة تبعًا لحصول موصوفها في تلك الجهة، وإذا كان الله تعالىٰ

(١) (حاجاتها) في النسخة (ب). (٢) -(إلىٰ) في النسخة (ب).
(٣) (زعموه) في النسخة (ب، ج).

لا بد من حصوله في الجهة ليعقل اتصافه بهذه الصفة، وجب أن يكون جسمًا، إذ لا يحصل في الجهة علىٰ جهة الاستقلال إلا الجسم.

**والجواب من وجهين:**

**أما أولًا**: فلا نسلم أن له بكونه قادرًا وعالِمًا أحوالًا، ونحن لا نقول بها(١)، وإنما هي أحكام كما حققناه من قبل فيما مضىٰ، وإنما يُلزم مثبتي الأحوال من أصحاب أبي هاشم.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن له أحوالًا بالقادرية والعالِمية، فلِم زعمتم أن اختصاصه بها لا يعقل إلا بالحصول في الجهة، ولِمَ لا يجوز أن يكون اختصاصه بها هو أنه لو لا ذاته لما ثبتت هذه الصفات، وإذا كان هذا ممكنًا بطل ما قالوه.

فهذا أقوىٰ ما يعتمدونه من الشُبه العقلية.

**وأما الشُبه السمعية**: فقد أوردوا ظواهر من الآي مشعره بالتجسيم، كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، قالوا: والاستواء(٢) لا يجوز إلا علىٰ الأجسام، فيجب كونه تعالىٰ جسمًا، وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ [المائدة: ٢٤]، والمجيء والذهاب لا يجوز إلا في حق الأجسام، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢]، قالوا والصمد الجسم المصمت الذي لا جوف له، قالوا: فدلت هذه الآي بظواهرها، علىٰ أن الله تعالىٰ جسم، وهذا هو المطلوب(٣).

**والجواب** عما أوردوه من ظواهر هذه الآي من وجوه ثلاثة:

**أحدها: التحقيق**: ونقول: أدلة العقل لا يخلو حالها إما أن تكون محتملة للخطأ أو لا تكون، فإن كان الأول: لزم من تطرق الخطأ إليها تطرق الخطأ إلىٰ الكتاب والسُنَّة، لأنه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسُنَّة حجة إلا بالعقل، والقدح في

---

(١) (ونحن لا نقول بها) أي أن الإمام يحيىٰ لا يقول بالأحوال كأصحاب أبي هاشم.

(٢) (الاستوىٰ) في النسخة (ب، ج). (٣) (مطلوبنا) في النسخة (ب، ج).

الأصل يتضمن القدح في الفرع، وإن كان الثاني: فنقول حمل الكلام على المجاز محتمل، وحمل الأدلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل، وإذا تعارضا كان التصرف في المحتمل أولى من التصرف في غير المحتمل.

**وثانيها**[1]: **المعارضة**: لما ذكروه من أدلة السمع كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، والكفؤ هو المثل، فظاهر هاتين الآيتين نفي المثلية مطلقًا، فلو كان الله تعالى جسمًا لكان مماثلًا لهذه الأجسام، فلما نفى المثلية عن ذاته على سبيل الإطلاق، دل على أنه تعالى ليس جسمًا.

**وثالثها**: **التأويل**: ونقول: أما هذه الآيات التي وردت مُشعره ظواهرها بإثبات الأعضاء كقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وقوله: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وغيرها، والآيات التي تشعر ظواهرها بالتجسيم كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، و﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله: ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ [المائدة: ٢٤] وغيرها، فقد أطنب العلماء في تأويلاتها، وبيان موقعها من المجاز، وتنزيلها على ما يقتضيه العقل من التنزيه عن أنواع التشبيه، وأوردوا[2] عليها من الاستشهادات اللغوية، والأبيات الشعرية ما فيه مقنع كفاية، وقد بالغ فيها صاحب الكشاف في تفسيره، فأغنانا ذلك عن ذكرها.

**النوع الثاني من الشُبه: ما يتعلق به مثبتوا الجهة:**

وقد تمسكوا بشُبهٍ عقلية وسمعية:

**أما الشُبه العقلية فثلاث:**

**الشبهة الأولى**: قولهم: إنَّا كما لا نعقل موجودًا خاليًا عن القدم والحدوث،

---

(١) (وثالثها) في النسخة (ب، ج). (٢) (وأورد) في النسخة (ب، ج).

فهكـذا[1] لا يُعقـل موجودًا ليـس في العالَم، ولا خـارج عن العالَـم، ولا فوق ولا أسـفل[2]، ولا يميـن ولا شـمال، ولا خلـف ولا قُدّام، فلئن جـاز إثبات موصوف بهـذه الصفات، جاز إثبات موجود غير موصوف بالقدم والحدوث وهذا لا يعقل، فإذًا[3] لا بد من إثبات الجهة، وهو مطلوبنا.

**والجواب**: من وجهين:

**أمـا أولًا**: فقولكم: إنـه لا يعقل، لا نسـلمه، بل نقول: صريح العقـل لا يأبىٰ[4] وجود ذاتٍ وإثباتها لا في جهةٍ وكيف يأباه وقد قامت عليه الأدلة؟ وإنما الذي يأباه العقل إثبات الأولية لذاتٍ واحدةٍ؛ ولا ثبوتها، فقياسكم لأحدهما علىٰ الآخر بعيد.

**وأمـا ثانيًـا**: فما تعنون بقولكم: إنـه لا يعقل إثبات ذاتٍ لا في جهـةٍ، فإن أردتم أنه لا نظيـر لهـا فهو غرضنا، لأن غرضنا إثبات ذاتٍ لا نظيـر لها، وإن أردتم أنه لا يمكن اعتقاده، فهذا خطأ، فإن العقلاء قد اعتقدوه لقيام الأدلة علىٰ ثبوته، فبطل ما زعموه.

**الشـبهة الثانيـة**: قالوا: قد دلت الأدلة علىٰ إثبـات ذات الله تعالىٰ فلو[5] قلنا: بعد ذلك أنه تعالىٰ[6] ليس في جهةٍ، لكان ذلك نقضًا لما أثبتناه أولًا، والله يتعالىٰ عن ذلك.

**والجواب**: أنَّا نقول: قد زعمتم أن إثبات ذاته مع القول بأنها غير حاصلةٍ في جهةٍ، يكـون نفيًـا لذاته، فأخبرونـا هل تقولون إن حقيقـة ذاته هو الحصـول في الجهة؟ أو تقولـون إن ذاتـه حقيقة مخصوصة من حقهـا أن تكون حاصلةً في جهـةٍ؟ فإن أردتم الأول: كان باطلًا، لأن[7] الحصول في الجهة وصف عارضٌ للذات، وليس هو نفس حقيقتها، وهذا معلوم بالضرورة، وإن أردتم الثاني: فقد أبطلتم قولكم: إن نفي الجهة عنه يكون نفيًا لذاته، لأنه ليس نفيًا، وإنما هو نفيٌ لحكم تابع لذاته علىٰ زعمكم.

---

(١) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

(٢) (سفل) في النسخة (ب، ج).

(٣) (فاذن) في النسخة (أ)، (وإذا) في النسخة (ج).

(٤) (يأبا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٥) (ولو) في النسخة (ج).

(٦) (تعا) في النسخة (ب)، -(تعالىٰ) في (ج).

(٧) (لين) في النسخة (أ).

**لا يقال**: إنه لا يعقل إثبات ذات لا في جهةٍ.

**لأنَّا نقول**: إذا جاز إثبات ذات عندكم ليس حجمًا ولا عرَضًا، جاز إثبات ذات لا في جهةٍ، إذ لا فرق بينهما بالإضافة إلىٰ تسويغ العقل لهما.

**الشبهة الثالثة**: قولهم: قد ثبت أن الله مختص بصفات الكمال حتىٰ لا كمال إلا وهو حاصل عليه، وجهة فوق هي أشرف الجهات، فيجب أن يكون الله تعالىٰ مختصًا بها وحاصلًا فيها، وفي هذا ما نريده.

**والجواب**: من وجهين:

**أما أولًا**: فنقول: إن شرف الجهة ليس[1] أمرًا ذاتيًا، وإنما هو شرف حاصل بالإضافة، فجهة العلو إنما شرفت علىٰ جهة السفل لا لأمرٍ يخصها، بل لما فيها من البركة والرحمة وكونها مكانًا للملائكة الذين هم أشرف المخلوقات، وحصول العرش الذي هو أعظم ما خلق من الأجسام، فلو حصلت هذه الأمور في جهة السفل لكانت أشرف من جهة العلو، فبطل ما قالوه من أن جهة العلو هي أشرف.

**وأما ثانيًا**: فلأنه[2] لا جهة يمكن تصورها في العقل إلا ويمكن فرض جهةٍ أخرىٰ فوقها إلىٰ غير غاية، فإذًا لا جهة إلا وهي بالإضافة إلىٰ ما فوقها سُفل، فيجب ألا يكون الله حاصلًا في شيءٍ من الجهات، وهذا هو مطلوبنا، فهذا أقوىٰ ما يعتمدونه من جهة العقل.

**وأما الشُبه السمعية**: فقد تمسكوا بظواهر الآيات التي توهم الجهة، كقوله تعالىٰ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿تَعْرُجُ

---

(١) -(ليس) في النسخة (ب، ج).

(٢) (فانه) في النسخة (ب، ج).

﴿ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤][1]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وغيرها من الآيات التي تدل بظاهرها علىٰ الجهة.

**والجواب**: من وجهين:

**أما أولًا**: فلأنَّا قد دللنا فيما مضىٰ علىٰ أنه تعالىٰ تستحيل عليه الجسمية، فيجب أن تستحيل عليه توابعها من الجهة والانتقال والحركة والسكون وغيرها من توابع الجسمية.

**وأما ثانيًا**: فنعارضهم بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

**فنقول**: إن دل ما ذكرتم من الآيات التي أوردتموها علىٰ أنه تعالىٰ حاصل في جهة العلو ليدلن ما ذكرناه علىٰ أنه حاصل في جميع الجهات، فإذا تعارضت هذه الظواهر؛ وجب إطراحها كلها، والرجوع إلىٰ الأدلة العقلية، وقد أوضحناها، وموضع تأويل كل آيةٍ منها كتب التفسير.

**النوع الثالث: منها ما يتعلق به من يزعم أنه تعالىٰ محل للحوادث:**

**اعلم** أنَّا قد حكينا عن الكرّامية أنهم يزعمون أن ذاته تعالىٰ محل لسائر الأمور الحادثة مما يجوز علىٰ ذاته، فلهم شبهتان:

**الشبهة الأولىٰ**: قولهم: قد ثبت أن الله يجب أن يكون مدرِكًا ومريدًا، وكارهًا ومتكلمًا، فاتصافه بهذه الصفات يستحيل أن يستحقها لذاته، ولمعانٍ قديمة، ولمعانٍ حادثة في غيره، فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبقَ إلا أنه تعالىٰ يستحقها لمعانٍ حادثةٍ في ذاته، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) -(إليه) في النسخة (أ، ب).

**والجواب**: أنَّا قد قدمنا الكلام في هذه الصفات، وأوضحنا الحق[١] فيها، وأوردنا في كل واحد ما يشفي ويكفي، فلا حاجة بنا إلىٰ إيراده الآن.

**الشبهة الثانية**: قالوا: القادر منَّا في الشاهد لا يمكنه أن يفعل الفعل متعديًا عن ذاته إلا بعد أن يفعل في ذاته شيئًا، فوجب أن يكون حال الغائب كذلك، لأن[٢] مطلق التأثير في إيجاد الفعل لا يختلف حاله في الشاهد والغائب.

**والجواب من وجهين**:

**أما أولًا**: فلأنه إنما وجب ذلك في حق الواحد منَّا لما كان الاختراع متعذرًا عليه، فلهذا لا يفعل في الغير[٣] شيئًا حتىٰ يفعل في نفسه، وأما القديم تعالىٰ فهو قادر علىٰ الاختراع، فلا يفتقر إلىٰ ذلك.

**وأما ثانيًا**: فلأنه إذا جاز أن يُحدِث في ذاته فعلًا من غير واسطة حادث آخر وفعل آخر، جاز أن يُحدِث في غيره فعلًا مباينًا لذاته من غير واسطة فعل في ذاته.

**فثبت بما ذكرنا** أن ذاته تعالىٰ ليس محلًا لشيء من الحوادث.

فهذا هو الكلام علىٰ المشبهة فيما أوردوه، وبتمامه يتم الكلام في تنزيه ذاته عن التشبيه وتوابعه.



---

(١) +(الحق) مكررة في النسخة (ب).

(٢) (لين) في النسخة (أ).

(٣) (الغير) مكررة في النسخة (ب).

## القول في تنزيه ذاته عن الحاجة ولوازمها

**اعلم** أن الكلام في تنزيه الله تعالىٰ عن الحاجة إلىٰ المنافع وتوابعها، وعن المضار وتوابعها، لم يقع فيه خلاف بين أهل القبلة علىٰ اختلاف أهوائهم وتباين طرقهم، ولا حُكيٰ الخلاف في احتياج ذاته عن غيرهم من الفِرَق المخالفة لملة الإسلام، ولا بد من إيراد الدلالة علىٰ استغناء ذاته من كل الوجوه، لأن العلم بكونه تعالىٰ غنيًا هو أصل في تقرير قاعدة الحكمة وعمدتها وأساسها، فإذًا حقيقة تنزيه ذاته تعالىٰ عن الحاجة إلىٰ غيره إنما يظهر بأن نقيم الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ غنيًا في ذاته لا يحتاج إلىٰ إيجاد موجد يوجدها، ثم نُبيّن أنه تعالىٰ غني في[1] صفاته لا يحتاج في ثبوتها إلىٰ غيره من فاعل أو علةٍ، ثم نُبين أنه تعالىٰ غنيٌ في ذاته عن الاحتياج إلىٰ الحيّز والمكان والجهة، ثم نُبيّن أنه تعالىٰ غنيٌ في ذاته عن المنافع وتوابعها، وعن دفع المضار وتوابعها.

فبيان هذه الأمور كلها يكمل الغنىٰ[2] لذاته، ويبطل الاحتياج، وهذه الأصول قد تقدم أكثرها في إثبات الذات، وفي إثبات الصفات، ولكنَّا جمعناها ها هنا لينكشف[3] وجه الغناء علىٰ الحقيقة، ويستبين جوهر هذه المسألة، ويظهر رونقها بإقامة الدلالة علىٰ هذه الأصول، فلا جرم رتبنا الكلام فيها علىٰ مراتب أربع:

**المرتبة الأولىٰ: في إقامة الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ غنيٌ في ذاته عن إيجاد موجدٍ يوجده:**

وقبل الخوض في ذلك نذكر حقيقة الغني.

**اعلم** أن معنىٰ «الغني» في لسان أهل اللغة ومصطلح المتكلمين واحد، وهو الحي الذي ليس بمحتاج، فمن كان بهذه الصفة جاز وصفه بكونه غنيًا لا محالة،

---

(١) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الغنا) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (لنكشف) في النسخة (ب، ج).

فإذا كان الله تعالىٰ «حيًا» وثبت استحالة الحاجة عليه، كانت حقيقة الغني حاصلة فيه، فلهذا وجب وصفه بكونه غنيًا، ثم ينقسم «الغني» إلىٰ ما يكون غنيًا علىٰ الإطلاق، وإلىٰ ما يكون غنيًا بشيء دون غيره، فمتىٰ كانت الحاجة مستحيلة علىٰ الله -كما نشرحه من بعد- كان غنيًا علىٰ الإطلاق، ومتىٰ كانت الحاجة جائزة عليه، لم يمتنع وصفه بأنه غني بشيء دون غيره، كما في حق الواحد منَّا، فالوصف بالغني مطلقًا لا يجوز إطلاقه إلا علىٰ الله تعالىٰ، لما ذكرناه.

**لا يقال**: إذا كانت الحاجة مستحيلة علىٰ الله، فوصفه بكونه غنيًا لا معنىٰ له، كما لا يوصف الجماد بكونه غنيًا.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، فإن الغنىٰ إنما يكون وصفًا في حق من كان حيًا، فأما الجماد والميت فلا يوصفان بالغنىٰ[1]، فلما[2] كان الله تعالىٰ حيًا، وجب وصفه بكونه غنيًا.

**فإذا[3] تمهدت هذه القاعدة**، فدليلنا علىٰ كونه تعالىٰ غنيًا في ذاته عن إيجاد مُوجِد قد قررناه فيما سلف، فإنَّا قد قدمنا أن الله تعالىٰ واجب الوجود لذاته لا لأمرٍ، فلا يفتقر إلىٰ إيجاد موجد، فلا وجه لإعادته.

**المرتبة الثانية: في إقامة الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ غنيًا في صفاته بذاته عن فاعلٍ أو علةٍ:**

**اعلم** أنَّا قد قدمنا قولًا بالغًا في الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ يستحق هذه الصفات لذاته، وأبطلنا قول الأشعرية والكُلّابية في قولهم بالمعاني القديمة.

**نعم** الذي ينبغي أن نذكره ها هنا مما لم يجرِ له ذكر فيما تقدم هو إبطال أن يكون تعالىٰ عالِمًا بعلم مُحدَث، كما يذهب إليه جهم وهشام، فإنهما زعما أنه تعالىٰ عالِمٌ بعلم يُحدثُه لنفسه، **فالمعتمد في فساد مذهبهما أدلة ثلاثة:**

---

(١) (بالغنا) في النسخة (أ).

(٢) (فلو) في النسخة (ج).

(٣) (فلماذا) في النسخة (ج).

**أولها**: وهو الذي عوّل عليه الخوارزمي، وتقرير كلامه هو أن مطلق الفعل سواء كان علمًا أو غير علمٍ لا يمكن حصوله من جهة فاعله إلا بالداعي، والداعي إلىٰ الفعل لا يتأتىٰ إلا بعد العلم بحقيقة الفعل المدعو إليه، فلا يمكن القديم تعالىٰ أن يفعل هذا العلم لنفسه إلا بعد أن يكون عالِمًا بحقيقته، ليصح منه إيجاده، فلو لم يكن عالِمًا إلا بهذا العلم للزم الدور، وأنه محال.

**وثانيها**: وهو الذي ارتضاه الشيخ أبو الحسين، وحاصل كلامه هو أن العلم يجري مجرىٰ الفعل المحكم، لأنه تعلق مخصوص مطابق لمتعلقه، سواء كان من قبيل الاعتقاد، أو لم يكن، فلا يتأتىٰ إلا ممن هو عالِم، لما ذكرناه. فلو كان الله تعالىٰ عالِمًا بعلم يفعله لنفسه علىٰ زعمهما للزم أن يكون عالِمًا قبل إيجاده ليتأتىٰ منه إيجاده، فيلزم الوقف وأنه محال.

**وثالثها**: وهو الذي ذكره أصحاب أبي هاشم، وزُبده ما قالوه: هو أن العلم من قبيل الاعتقاد، واقعٌ علىٰ وجهٍ مخصوص، ولا يتأتىٰ وقوعه علىٰ ذلك الوجه إلا ممن هو عالِمٌ، فلو لم يكن القديم تعالىٰ عالِمًا إلا بعلم يفعله لنفسه، لوجب أن يكون عالِمًا قبل إيجاده لهذا العلم.

**وحاصل هذه الأدلة** وجهٌ واحد، وهو أن القديم تعالىٰ لو كان عالِمًا بعلم يُحدَثه لنفسه، للزم أن يكون عالِمًا قبل إيجاده لهذا العلم، فيلزم الدور والوقف، وهما محالان، فبطل أن يقال: إن الله عالِم بعلمٍ مُحدَثٍ يفعله لنفسه، وتقرير ما ذكره أصحاب أبي هاشم في العلم وبسط[1] الكلام فيه مذكور في كتاب «المغني» لقاضي القضاة عبد الجبار، فإنه طوّل في تقرير هذه الدلالة لهم أنفاسه.

**المرتبة الثالثة: في إقامة الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ غني في ذاته عن المكان والجهة:**

**والمعتمد** في إبطاله ما قدمناه في مسائل التجسيم، فإنّا قد ذكرنا استحالة الجسمية علىٰ ذاته وتوابعها، فلا وجه لتكريره.

---

(١) (وسط) في النسخة (ب).

**نعم** الذي نتصدىٰ لذكره مما لم يتقدم له ذكر هو الكلام في إبطال نقائض هذه الصفات وأضدادها، لأن القول بتجويز المكان والجهة عليه تعالىٰ، يؤدي إلىٰ إبطال صفاته الذاتية، وإثبات نقائضها، فلهذا أوردناه ها هنا.

**والمعتمد** في إبطال نقائض هذه [الصفات][1] ما ذكره الخوارزمي وهو أن القول: بأضداد هذه الصفات ونقائضها يؤدي إلىٰ المحال، وما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال مثله، فإذًا القول بأضدادها ونقائضها محال.

**وإنما قلنا**: «إن القول بأضدادها ونقائضها محال»، فلأنه لو جاز علىٰ الله الجهل والعجز والموت والحاجة، لكان لا يخلو إما أن نثبت هذه النقائض مع ثبوت صفاته، أو مع عدمها، فإن ثبتت مع ثبوت صفاته تعالىٰ، كان فيه اجتماع الضدين، وهذا محال. وإن ثبتت هذه النقائض مع عدم صفاته لم يخلُ الحال عند عدم صفاته إما أن تُعدَم ذاته أو لا تُعدَم، فإن عُدمت ذاته فهو محال، لأنَّا قد قررنا أن ذاته تعالىٰ واجبة الوجود لا لأمرٍ، فيستحيل عليها العدم، وإن لم تُعدَم ذاته، استحال أن تعدم صفاته لما قدمنا بيانه من أن صفاته واجبة الثبوت لذاته، فثبت أن القول بجواز نقائض هذه الصفات وأضدادها يؤدي إلىٰ المحال كما قررناه.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما[2] يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة لا يفتقر إلىٰ دلالةٍ، فتقرر ما نريده في هذه المرتبة.

**المرتبة الرابعة**: وهي المقصودة[3] في هذه المسألة في إقامة الدلالة علىٰ أن الله تعالىٰ لا يجوز عليه الحاجة إلىٰ المنافع وتوابعها، ولا يجوز عليه الحاجة إلىٰ دفع المضار وتوابعها:

**فنقول**: الذي يدل علىٰ بطلان الحاجة علىٰ الله تعالىٰ إلىٰ المنافع وتوابعها، وعلىٰ بطلان الحاجة علىٰ الله تعالىٰ إلىٰ دفع المضار وتوابعها هو أن القول بجواز

---

(١) -(الصفات) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (كلما) في النسخة (ب، ج).

(٣) (المقصود) في النسخة (ج).

الحاجة إلىٰ الله تعالىٰ يلزم منه أن يكون آلِمًا وملتذًا، والألم واللذة عليه محالان، فالقول: بجواز الحاجة عليه محال، فهاتان مقدمتان يلزم من بيانهما وتقريرهما استحالة الحاجة علىٰ الله تعالىٰ، وهذا هو مطلوبنا.

**أما المقدمة الأولىٰ**: وهو أن القول: بجواز الحاجة علىٰ الله تعالىٰ يلزم منه أن يكون الله آلمًا وملتذًا، فبيانها يكون بأمرين:

**أحدهما: أن الحاجة** هي «المنفعة ودفع المضرة»، **ودليلنا علىٰ ذلك**: هو أن معقول الحاجة وحقيقتها ليس إلا النفع ودفع الضرر، ولا يُفهم منها أمرٌ سوىٰ ما ذكرناه، فإنَّا متىٰ عزلنا عن أنفسنا العلم بالنفع ودفع الضرر، فإنه لا يُعقل معنىٰ الحاجة أصلًا، وهذا يدل علىٰ أن العلم بالنفع ودفع الضرر أصل في العلم بماهيتها، ومعقول أمرها.

**وثانيهما: أن المنفعة** هي «اللذة وما يتبعها من فرح وسرور»، وأن **المضرة** هي «الألم وما يتبعه من غم وحزن»، **ودليلنا علىٰ ذلك**: هو أن المفهوم من المنفعة ودفع الضرر ليس إلا ما ذكرناه، فإنَّا متىٰ عزلنا عن أنفسنا العلم باللذة وما يتبعها وبالألم وما يتبعه، لم يمكنا معقول المنفعة والمضرة علىٰ حال، وهذا يدل علىٰ أن العلم باللذة والألم وتوابعهما أصل في معقول المنفعة والمضرة، ولا يُفهما من دون ما ذكرناه.

**فثبت بما ذكرناه** أن تجويز الحاجة علىٰ الله يلزم منه أن يكون الله آلِمًا وملتذًا، وهي المقدمة الأولىٰ.

**وأما المقدمة الثانية**: وهي أن الألم واللذة علىٰ الله تعالىٰ محال، **فالمعتمد في بيانه مسالك**:

**المسلك الأول: وهو الذي عوّل عليه الجماهير من أصحاب أبي هاشم**، وأول من سبق إلىٰ استخراج هذه الدلالة الشيخ أبو إسحاق، وحاصل ما ذكره قاضي

القضاة في «المغني» حكايةً عنه، أما اللذة فلو صحت على الله تعالى، للزم من فرض صحتها عليه محال، وما يلزمه المحال؛ فهو محال، فإذًا القول بصحة اللذة على الله تعالى محال.

**وإنما قلنا:** «إنه تعالى لو صحت عليه اللذة، للزم من فرض صحتها محال»، فلأنه تعالى إذا كان عالِمًا بما له في إيجاد الملتذ به من المنفعة العظيمة، وأنه قادر على إيجاد الملتذ به، وعالِم بأنه لا مانع له عن تحصيله، فإنَّا نعلم بالضرورة أنه يكون ملجًا إلى إيجاد الملتذ به، لأن حقيقة الإلجاء حاصلة في حقه تعالى، وإذا كان الأمر هكذا، فحينئذٍ يلزم منه محالان:

**أحدهما:** أنه يجب إيجاد الملتذ به قبل الوقت الذي أوجده، وقبله إلى غير غاية، وهذا محال.

**لا يقال:** هذا بناء منكم على أن داعية اللذة إذا كانت متحققة[١]، وخلصت عن الصوارف، وكان الملتذ به ممكن الحصول، فإنه يجب حصول الملتذ به ووجوده، ونحن لا نسلم ما ذكرتموه، فلا بد من إقامة الدلالة عليه.

**لأنَّا نقول:** العلم به ضروري، فإنَّا نعلم قطعًا[٢] أن الواحد منَّا إذا توفر داعيه إلى الفعل وزالت الصوارف، فإنه يجب حصوله لا محاله، وسيأتي تقريره في الداعي بعون الله تعالى.

وهذا التوجيه في الإلزام أحسن من أن يقال: لو كان تعالى مُلجأ إلى إيجاد الملتذ به للزم إيجاده في الأزل، لأن[٣] الفعل لا يعقل إيجاده في الأزل، لأن ما له أول، لا يعقل نفي الأولية عنه.

**وثانيهما:** أنه كان يلزم ألا ينتهي إلى حدٍ في إيجاد الملتذ به دون حدٍ ولا قدر دون قدر، فيلزم وجود ما لا نهاية له، وهذا محال أيضًا.

---

(١) (محققه) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(قطعًا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

**لا يقال**: إنما يلزم أن يوجد من الأمور اللذيذة أكثر مما أوجده، إذا لم يكن ثم مفسدة، فأما إذا جوّزنا أن يكون في الزيادة علىٰ ما أوجده مفسدة، لم يلزم ما قلتموه.

**لأنّا نقول**: إن تجويز هذه المفسدة التي ادعيتموها لا يعقل، لأنها لا تخلو إما أن تكون راجعة إليه أو إلىٰ غيره، ومحال أن تكون راجعةً إليه، لأن إيجاد الملتذ به منفعة له ولذة، فكيف يقال: إنه مفسدة عليه؟ ولا يمكن أن تكون راجعةً إلىٰ غيره، لأن[1] علمه بما له في إيجاد الملتذ به من المنفعة يصرفه عن إيجاد من تكون هذه المنفعة مفسدة في حقه.

فوجب أن يكون داعيه متوفرًا إلىٰ إيجاد الزيادة علىٰ ما أوجده، كما قلناه، وثبت بما حققناه أنه يلزم من فرض صحة اللذة عليه تعالىٰ محال.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما[2] يلزم عليه المحال فهو محال مثله»، فهذا معلوم بالضرورة، فإن الأمور الصحيحة لا يلزم عليها محال، فبطل أن يكون الله تعالىٰ ملتذًا.

وأما الألم فالذي عوّلوا عليه في إبطاله أمران:

**أحدهما**: أنه لو جاز عليه الألم لجازت عليه اللذة، وقد استحالت[3] اللذة بما ذكرناه، فيجب استحالة الألم.

**وإنما قلنا**: «إنه لو جاز عليه الألم لجازت عليه اللذة»، فلأن الواحد منّا قد يتألم بما يلتذ به، ويلتذ بما يتألم به، فلو جاز أحدهما عليه، لجاز الآخر.

**وثانيهما**: أن الألم لا يجوز إلا علىٰ من يجوز في حقه النقصان، والنقصان والزيادة إنما يكونان في حق الأجسام، والله تعالىٰ تستحيل عليه الجسمية -كما مر بيانه- فهذا ما عوّل عليه أصحاب الشيخ أبي هاشم في نفي اللذة والألم علىٰ الله تعالىٰ مع تهذيب منّا له، وحذف أكثر فضلاته.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).
(٢) (كلما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (استحالة) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثاني: ذكره الخوارزمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وتقرير ما قاله في نفي الألم واللذة عن ذات الله تعالىٰ:**

هو أن كونه تعالىٰ آلِمًا وملتذًا ليس معلومًا بنفسه، ولا طريق إليه، وكل ما ليس معلومًا بنفسه، ولا طريق إليه، وجب نفيه.

**وإنما قلنا:** «إنه ليس معلومًا بنفسه»، فهذا ظاهرٌ، لأنه ليس مُدرَكًا، ولا يوجد من جهة النفس، ولا يُعد في الأمور البديهية، فبطل أن يقال: إنه معلوم من النفس.

**وإنما قلنا:** «إنه لا طريق إليهما»، فلأن الطريق إليهما لا يخلو من قسمين:

**فالقسم الأول: أن يكون الطريق إليهما أمرًا عقليًا:**

**وهو علىٰ وجهين:** إما أن يكون الدليل عليهما أمرًا مؤثرًا فيهما، وإما أن يكون أمرًا أثرًا عنهما.

**أما الوجه الأول: وهو أن يكون الطريق إليهما أمرًا يؤثر فيهما:** ولا يعقل إلا أحد أمرين:

**أحدهما:** أن يقال: إن ذات القديم أثرت له في كون آلِمًا وملتذًا، وهذا باطل، لأنه تعالىٰ لو كان آلِمًا وملتذًا، لوجب أن يكون مُلجًا إلىٰ إيجاد جميع المشتهيات إلىٰ غير غاية، ولو كان آلِمًا لذاته لكان يلزم ألا يوجد شيئًا من المنفرات، وهذا معلوم بطلانه.

**وثانيهما:** أن يقال: إن فاعلًا فعل للقديم كونه آلِمًا وملتذا، ولا طريق إلىٰ قديم آخر غير القديم، فبطل أن يكون الطريق إليهما أمرًا يؤثر فيهما.

**الوجه الثاني: أن يكون الطريق إليهما أمرًا أثرا فيه:** لأن ذلك الأثر لا يخلو إما أن يكون هو صحة الفعل مطلقًا، أو صحة الأحكام، أو صفة القادرية أو صفة العالِمية، وكل هذه الأمور نعلم بالضرورة أنه لا دلالة فيها علىٰ كون القديم آلِمًا وملتذًا، فبطل أن يكون المؤثر فيها أمرًا عقليًا.

**القسم الثاني: أن يكون الطريق إليهما أمرًا سمعيًا:**

**وهذا باطل**، لأن الأدلة الشرعية إنما يثبت كونها حجة متىٰ دللنا علىٰ كونه غنيًا عن الانتفاعات، وأنه لا يجوز عليه الألم واللذة، فكيف يقال: إن أدلة الشرع حجة علىٰ إثباتهما وهو لا يكون حجة إلا بعد نفيهما؟

**فثبت بما ذكرنا** أنه لا طريق إليهما.

وأما أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، فلأن في تجويزه حصول كل جهالة، وإبطال ما قد تقرر من الأمور الضرورية والنظرية.

**فبطل بما ذكرناه** كونه تعالىٰ آلِمًا وملتذًا، فهذا ما لخصناه من كلام صاحب «المعتمد» مع تهذيب منًّا لم يذكره.

**المسلك الثالث**: **وهو الذي اعتمده الشيخ أبو الحسين في استحالة الألم واللذة علىٰ الله تعالىٰ: ومحصول كلامه:**

هو أن حقيقة الألم هو إدراك ما لا يلائم المزاج وينافيه، وحقيقة اللذة هو إدراك ما يلائم المزاج ويوافقه، والله تعالىٰ ليس بذي مزاج فيستحيل عليه أن يكون موافقًا له ومخالفًا من اللذة والألم، فهذا ما عوّل عليه أبو الحسين في نفي كونه تعالىٰ آلِمًا وملتذًا. وفيه نظر من وجهين:

**أما أولًا**: فهذا مبنيٌ علىٰ أن الألم واللذة يحتاجان في العلم بحقائقهما إلىٰ حدٍ وتعريف، كما زعمه بعض الناس، وأن تعريفهما ما ذكر، وهذا فاسد، فإن الغرض من التعريف إيضاح المجهول بالمعلوم، وأظهر الحقائق وأجلاها في النفس العلم بالمحسوسات والأمور الموجودة من النفس، ومنها الألم واللذة، فإنها من الأمور المحسوسة، وهما أيضًا موجودان من النفس، فإن كل عاقل يدركهما من نفسه، ويدرك التفرقة بينهما وبين غيرهما من سائر الحقائق، فبطل أن يقالً: إنهما محتاجان إلىٰ تعريف.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أن اللذة هي إدراك الملائم، فلِمَ زعمتم أن كل ملائم

فهـو ملائم المزاج، فلا يلـزم من نفينا لملائمة المزاج في حـق الله تعالىٰ؛ أن تنتفي مطلـق الملائمـة، فمـا أنكرتـم من حصول مـا يلائـم ذات الله تعالـىٰ وإن لم يكن ثـمَّ مـزاج، فلا يلزم من نفـي الخاص نفي العام، فـإذا انتفت ملائمـة المزاج وهي الخاصة، لم يلزم انتفاء الملائمة مطلقًا وهي العامة.

**المسلك الرابع: اعتمده الشيخ أبو هاشم، وتقرير ما قاله:**

هو أنه تعالىٰ لو جاز عليه الألم واللذة، لجاز عليه الشهوة والنفار، ولو جاز عليه الشـهوة والنفار لجاز عليه الزيـادة والنقصان، والزيادة والنقصـان إنما يجوزان في حق الأجسام، وقد قررنا استحالة كونه تعالىٰ جسمًا، فبطل أن يكون آلِمًا وملتذا.

**وإنمـا قلنا**: «إنـه تعالىٰ لو جاز عليه الألـم واللذة لجاز عليه الشـهوة والنفرة»، فلأن الألم واللذة إنما يعقلان مع الشـهوة والنفـرة فلا يكون الألم ألمًا إلا بمقارنة النفرة، ولا تكون اللذة لذة إلا بمقارنة الشهوة.

**وإنمـا قلنـا**: «إن الشـهوة والنفـرة لا يجـوزان إلا علىٰ مـن تجوز عليـه الزيادة والنقصـان»، فلأنَّا نعلـم بالضرورة أن الواحـد منَّا متىٰ أدرك ما يشـتهيه، فإنه يزيد عليه جسـمه، ومتىٰ أدرك ما ينفر عنه طبعه، فإنه ينقص عليه جسـمه، وهذا معلوم من حكم الشهوة والنفرة.

**لا يقال**: إنَّا لا نسـلم أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفرة، حتىٰ يلزمنا ما ذكرتموه.

**وإنما نقول**: إن الزيادة والنقصان في الشهوة والنفرة بمجرىٰ العادة، من جهة الله تعالىٰ.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسـد، بل نعلم بالضرورة أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنفرة، كما نعلم أن من حُكم اللذة مقارنة الشـهوة، وأن[1] من حكم الألم مقارنة النفـرة، فلـو جاز أن يقـال: إن الزيـادة والنقصان ليسـا من حكم الشـهوة والنفار،

---

(١) -(أن) في النسخة (ب، ج).

وإنما هما بمجرىٰ العادة من جهة الله تعالىٰ، لجاز أن يقال: إن مقارنة الشهوة للذة، ومقارنة الألم للنفرة ليس لأنهما من خواصهما ولوازمهما، وإنما كان ذلك بمجرىٰ العادة من جهة الله تعالىٰ، لأن بُعد أحدهما في العقل، كبُعد الآخر. فإذًا ثبت واستقر في العقل ما قاله أبو هاشم في تقرير هذا المسلك.

فهذه المسالك كلها دالة علىٰ استحالة الألم واللذة علىٰ الله تعالىٰ، وفي ذلك ما نريده من استحالة الحاجة علىٰ ذات الله تعالىٰ.

**لا يقال**: كيف تُحيلون الحاجة علىٰ ذات الله تعالىٰ، ومع ذلك فإنكم تقولون: بأن[1] ذات القديم تعالىٰ لو لم تكن حاصلة علىٰ صفات الكمال التي هي القادرية والعالِمية وسائرها، لكان ناقصًا، تعالىٰ الله عن النقصان علوًا كبيرًا، فيلزمكم أن يكون الله تعالىٰ محتاجًا إليها ليكون حاصلًا علىٰ صفات الكمال.

**لأنَّا نقول**: الحاجة إنما تعقل بالافتقار إلىٰ الغير، والغيرية لا تعقل بين الذات وصفاتها، فليس ما ذكرتموه[2] من باب الحاجة في شيء لما ذكرناه.

**❁ تنبيه:**

**اعلم** أنَّا قد قررنا أن ذاته تعالىٰ غير متصفة بالمنفعة والمضرة والشهوة والنفار، وأنها مستحيلة علىٰ ذاته تعالىٰ، فهي أيضًا غير متصفة بهذه الكيفيات التابعة لها، نحو الفرح والسرور والغم والحزن والأسف والغضب والإشفاق والخوف والفزع وغيرها.

**ودليلنا علىٰ استحالتها علىٰ الله تعالىٰ**: هو أن هذه الأمور راجعة في حقائقها إلىٰ الشهوة والنفرة والجهل علىٰ اعتبارات مختلفة ووجوهٍ مخصوصة، تكون واقعة عليها، فإذا كانت الشهوة والنفرة والجهل مستحيلة علىٰ الله تعالىٰ استحالت هذه الأمور، لأنها راجعة إليها، فهذا هو الكلام في استحالة الحاجة علىٰ ذات الله تعالىٰ، وبالله التوفيق.

---

(١) (تقولون لو أن) في النسخة (ب، ج). (٢) (ذكرتمو) في النسخة (ب).

## القول في تنزيه ذاته تعالى عن الرؤية، وسائر الإدراكات

**ويشتمل علىٰ تمهيدٍ، وفصول أربعةٍ:**

**أما التمهيد:**

فنذكر فيه تلخيص محل النزاع، فنقول:

**ذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة البصرية والبغدادية، وجميع فرق الخوارج، وأكثر المرجئة** إلىٰ أن الله تعالىٰ لا يُرىٰ بالأبصار، ولا يُدرَك بشيء من الحواس.

**فأما القائلون بتجويز الرؤية فهم فريقان:**

**الفريق الأول:** **هم المجسمة والحشوية المشبهة، فإنهم ذهبوا إلىٰ** أن الله يُرىٰ بالأبصار في جهة دون جهة، وأنه يجوز لمسه، لاعتقادهم فيه أنه تعالىٰ جسم، فزيد الخلاف بيننا وبينهم إلىٰ كونه تعالىٰ جسمًا، لأنَّا لو سلمنا لهم كونه تعالىٰ جسمًا لم ننازعهم في صحة كونه مرئيًا، ولهذا قدمنا الكلام علىٰ كونه تعالىٰ جسمًا، لما كان أصلًا لهذه المسألة.

**الفريق الثاني:** **هم الأشعرية والحشوية غير المشبهة، فإنهم زعموا** أن الله يُرىٰ بالأبصار، وليس جسمًا، وقالوا: إنها رؤية غير مكيفة بحصولٍ في جهةٍ من الجهات، لا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا شمال، ولا خلف ولا قُدّام.

**واعلم أن التحقيق عندي** أن الخلاف بيننا وبين المحققين من متأخري الأشعرية في هذه المسألة إنما هو من حيث اللفظ، وأما المعنىٰ فنحن متفقون عليه.

**وبيانه: أن الغزالي ذكر في كتابه «الاقتصاد»** أن الرؤية عبارة عن تجلي مخصوص لا تنكره العقول، وهذا هو الذي نريده بالعلم، ونحن لا ننكره ولا نأباه.

وذكر **ابن الخطيب في كتابه «الأربعين»** أن الأدلة العقلية في هذه المسألة غير معتمدة أصلًا، وأنها ليست قوية، وذكر في كتابه «النهاية» بعد تجويزه للأدلة العقلية؛ ثم حكىٰ[1] هو عن أصحابه أنهم قد حرروها علىٰ وجوه كثيرة، وكلها ضعيفة، ثم قال في آخرها: ويقرب أن يكون الخلاف في هذه المسألة لفظيًا، فأما المتقدمون من الأشعرية فقد أطلقوا القول: بأن الله تعالىٰ يُرىٰ بالأبصار في الآخرة، وأنه يراه المؤمنون دون غيرهم، ونحن نورد الأدلة علىٰ بطلان كلام المتقدمين، وردًا لمقالتهم، فأما المحققون من متأخريهم فلا وجه للكلام معهم لما قررناه.

وقد ذكرنا القول في تفاصيل الإدراك وقدمنا الكلام علىٰ أكثر مسائله، عند إثبات المدركية لله تعالىٰ، فلا وجه لإعادته، فهذا هو الكلام في التمهيد، ونشرع الآن في شرح الفصول الأربعة، بعون الله تعالىٰ.



---

(١) (حكا) في النسخة (أ).

## الفصل الأول
## في تحرير الأدلة العقلية على استحالة رؤيته تعالى

والمعتمد فيه مسالك ثلاثة:

**المسلك الأول: دلالة المقابلة**: وعليها تعويل الجماهير من المعتزلة، وتقريرها: هو أن الرائي بالحاسة لا يَرىٰ إلا ما كان مقابلًا، أو في حكم المقابل.

**واحترزنا بقولنا**: «أو في حكم المقابل» عن رؤية الإنسان وجهه في المرآة، فإنه وإن لم يكن مقابلًا، فهو في حكم المقابل، والله تعالىٰ ليس مقابلًا، ولا في حُكمه، فيستحيل أن يكون مرئيًا، فهاتان مقدمتان.

**أما المقدمة الأولىٰ**: وهو «أن الرائي بالحاسة لا يرىٰ إلا ما كان مقابلًا أو في حكم المقابل»، وهي ضرورية لا محالة بعد الخبرة والاستقراء، فإن من جوّز أن يرىٰ بالحاسة ما هو في خلاف جهة محاذاتها، فقد كابر عقله، ودفع المعاينة وأنكر ما هو معلوم بالضرورة عند العقلاء، ولزمه علىٰ هذا أن يجوز رؤية المعدوم، ولمس الأصوات، وسماع الألوان، وغير ذلك من الأمور المستحيلة، لأن بُعدهما في العقل علىٰ سواء.

**وأما المقدمة الثانية**: وهو «أن الله تعالىٰ ليس مقابلًا ولا في حُكمه»، فهي متفق عليها، لأن[1] مخالفنا في هذه المسألة يعترف بأن الله تعالىٰ ليس مقابلًا، ولا في حُكم المقابل، لأنهم وإن قالوا: بصحة الرؤية مطلقًا، فإنهم يقولون: باستحالة الجهة علىٰ الله تعالىٰ[2]، فيلزم من هذا القول باستحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).

(٢) (علىٰ السؤال) في النسخة (ب، ج).

**وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة، والانفصال عنها، وهي خمسة:**

**السؤال الأول**: قولهم: إن هذه الدلالة مؤسسة علىٰ أن الواحد منَّا إنما يرىٰ ما يراه لمكان الحاسة الصحيحة فقط، **ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول**: الواحد منَّا إما أن يرىٰ ما يراه لإدراك يخلقه الله تعالىٰ في عينه، وأن صحة الحاسة ليست كافيةً في الإدراك، كما زعمتم، وإذا كان الأمر هكذا، بطل قولكم أن الرائي بالحاسة لا يَرىٰ إلا ما كان مقابلًا، أو في حكم المقابل، بل لا يمتنع علىٰ هذا أن يرىٰ الله تعالىٰ، وإن لم يكن مقابلًا ولا في حكمه، بأن يخلق الإدراك في أعياننا، فلا نفتقر إلىٰ شرط المقابلة.

**وجوابه**: أنَّا قد قررنا فيما سلف بطلان القول: بكون الإدراك معنىً بأدلة نفيسة وبيّنا أن الواحد منَّا متىٰ كان صحيح الحاسة، والموانع في حقه مرتفعة، والمدرَك موجود، فإنه يجب أن يُدرك وإن عُدم كل أمر، ومتىٰ لم تحصل هذه الأمور استحال أن يُدرَك، وإن وجد كل أمرٍ، وإن كان ذلك من الأمور الضرورية التي لا يمكن دفعها، ويستحيل خلافها، فلا وجه لتكريره.

**السؤال الثاني**: بم تنكرون علىٰ من يقول: إنما وجب في الواحد منَّا أنه لا يَرىٰ إلا ما كان مقابلًا أو في حكمه، لأن ذلك من الأمور العادية، وما كان حصوله بالعادة جاز خلافه، فلا يمتنع أن يكون الله تعالىٰ مرئيًا في الآخرة، وإن لم يكن مقابلًا ولا في حكم المقابل، وهذا السؤال هو الذي عوّل عليه ابن الخطيب في دفع هذه القاعدة، فإنه ذكر في كتابه «النهاية» أنَّا نحلف بالأيمان المغلظة أنَّا لما راجعنا أنفسنا لم نجد العلم بوجوب ما ذكرتموه أزيد من العلم بوجوب استمرار الأمور العادية التي توافقنا علىٰ جواز تغيرّها عن مجاريها، فليس استبعاد أن يَرىٰ الواحد منَّا ما ليس مقابلًا ولا في حكم المقابل، بأقوىٰ من استبعاد مخالفة الأمور العادية، فإذا جاز مخالفة الأمور العادية من غير مانع، جاز مخالفة ما ذكرتموه من غير مانع أيضًا.

**وجوابه**: أن المذاهب لا يمكن أخذها بالدعاوىٰ والأيمان المغلظة، وإنما الطريق إلىٰ تقريرها وإثباتها هو النظر وتحكيم العقل، ولا شك أنَّا راجعنا عقولنا

فوجدناها قاضيةً باستحالة أن يكون الواحد منَّا صحيح الحاسة والموانع مرتفعة، ثم يكون بين يديه فيل وهو لا يدركه، وأن يشخص ببصره إلىٰ السماء وفيها ألف شمسٍ ثم لا يدركها، وأن يطبق عليه في تنور مسّجر وهو لا يدرك حرارتها، وغير ذلك من الأمور التي يُعلم بالضرورة استحالتها، فعلمنا أن هذا ليس من باب الأمور العادية، لأن ما كان طريقه العادة، فالعقل لا يمنع من جواز خلافه، فلما علمنا استحالة خلاف هذه الأمور التي قرناها[١]، علمنا أن الطريق إليها ليس هو العادة.

**لا يقال**: لو كان العلم بما ذكرتموه أمرًا ضروريًا لما وقع فيه نزاع بين العقلاء، ولم تنكره الأشعرية علىٰ كثرتهم، لأن العلوم الضرورية لا يقع فيها اختلاف بين العقلاء.

**لأنَّا نقول**: لا شك أن العلم بما ذكرناه هو ضروري كما حققناه، ولكن العلم بكونه ضروريًا ليس هو معلوم بالضرورة، وإنما الطريق لكونه ضروريًا هو النظر والاستدلال، والعلوم النظرية لا شك في تفاوت العقلاء في إدراكها وتحصيلها.

فهذا ما لخصناه من كلام أبي الحسين جوابًا عما ذكره ابن الخطيب مع زيادة تهذيبٍ منَّا لم يذكره في كلامه.

**السؤال الثالث**: أليس قد ثبت أن القديم تعالىٰ يرىٰ هذه المرئيات من غير مقابلة، فلمَ لا يجوز أن نراه أيضًا من غير مقابلة، فكيف قلتم أن الرائي لا يرىٰ إلا ما كان مقابلًا أو في حكم المقابل؟ فإذا بطل اشتراط المقابلة في حق رؤيته تعالىٰ لنا، فهلا جاز أن نبطل شرط المقابلة لأجل رؤيتنا له من غير فرقٍ بينهما.

**وجوابه**: أنَّا إنما ادعينا الضرورة في وجوب اشتراط المقابلة في حق الرائي بالحاسة، وأيدناه بالخبرة والاستقراء، وأما من ليس رائيًا بحاسة فلا يلزم ذلك في حقه، ولهذا فإن أكثر الشرائط المعتبرة[٢] في الرؤية، وإنما وجب اشتراطها لأجل

---

(١) (قررنا) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(المعتبرة) مكررة في النسخة (ب).

الحاسة نحو حصول الضياء وارتفاع الموانع، فدل علىٰ أن هذه الأمور إنما وجب اشتراطها في حق الرائي بالحاسة، فلا يلزم ذلك في حقه تعالىٰ لما حققناه.

**السؤال الرابع**: أليس[١] أنَّا نعلم الله تعالىٰ بلا كيفية، والمعنىٰ بهذا أنه لا يمكن الإحاطة بكنه ذاته، ولا يمكن الوصول إلىٰ معرفة حقيقتها، فلِمَ لا تجوز أن تكون رؤيتنا له بلا كيفية، وهو أن نراه من دون مقابلة ولا في جهة.

**وجوابه**: أن الكلام في كيفية الشيء فرع علىٰ الكلام في حقيقته، وإحراز معقوله، وقد قررنا أن حقيقة الرؤية في حق الرائي بالحاسة لا بد فيها من حصول المقابلة، لأنها أصل في معقول حقيقتها، فلا يمكن فهمها من دونها، كما أن العلم لا بد فيه من حصول حقيقته، وهو اعتقاد الشيء علىٰ ما هو به، ثم الكلام بعد ذلك في كيفيته من الإحاطة وعدمها فرع علىٰ ذلك، فإذًا لا بد في الرائي بالحاسة من حصول المقابلة في حقه، وهم لا يقولون به.

**السؤال الخامس**: هب أنَّا سلمنا أن المقابلة شرط في رؤيتنا بهذه الحواس، فبم تنكرون علىٰ من يقول: إن الله تعالىٰ يُرىٰ في الآخرة بحاسة سادسة غير هذه الحواس، مخالفةٍ لها؟ فلا يلزم أن يكون مقابلًا.

**وجوابه**: أن هذا الشرط وهو [شرط][٢] المقابلة إنما أوجبنا اشتراطه في حق الرائي بالحاسة مطلقًا، لأن العلم الضروري لم يفصل بين حاسةٍ وحاسة، وإذا كان الأمر هكذا، فنقول: في[٣] مخالفة هذه الحاسة التي جوزتموها، بهذه الحواس التي فينا؛ ليس بأقوىٰ ولا أبلغ من اختلافها في أنفسها، فإذا كانت هذه الحواس التي فينا مع اختلافها وتباينها متفقة في وجوب اشتراط المقابلة، وجب في تلك الحاسة أن تكون المقابلة شرطًا فيها لما حققناه.

---

(١) -(أليس) في النسخة (ب، ج). (٢) -(شرط) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) -(في) في النسخة (أ).

فهذا منتهىٰ تقرير هذا المسلك.

**واعلم** أن الشيخ أبا الحسين لما حرر دلالة المقابلة، صرح في آخر كلامه بأنها إنما تدل علىٰ استحالة رؤيتنا لله تعالىٰ، فأما علىٰ أنه تعالىٰ ليس مرئيًا في نفسه، فلا، وإنما تؤخذ من دلالةٍ ثانية غير هذه.

**نعم** يمكن أن يقال: ليس أحد من الأمة يقول: بأنه يصح أن يكون مرئيًا مع استحالة رؤيته منَّا، فيكون هذا القول: مردودًا بالإجماع.

**المسلك الثاني: دلالة الموانع**: وقد عوّل عليها أكثر المعتزلة، ووجهوها في الاستدلال علىٰ وجوهٍ كثيرة، ونحن نحررها كما ذكره أبو الحسين فنقول: القول: بصحة الرؤية يفضي إلىٰ المحال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فالقول: بصحة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ محال.

**وإنما قلنا**: «إن القول بصحة رؤيته تعالىٰ محال»، فلأنه تعالىٰ لو صحت رؤيته منَّا في حالةٍ من الحالات، لصح أن نراه الآن، ولو صح أن نراه الآن، لوجب أن نراه الآن، فلمّا لم نره الآن، استحال أن نراه في حالةٍ من الحالات، وهذا هو مطلوبنا.

**وإنما قلنا**: «إنه لو صح أن نراه في حالةٍ من الحالات، لصح أن نراه الآن»، فلأن كونه بحالٍ يصح أن يكون مرئيًا، إنما هو[1] حكمٌ يثبت له إما لذاته أو لبعض ما يلزم ذاته، وعلىٰ كلا الوجهين، فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة، فثبت أنه لو صح أن يراه في حالةٍ من الحالات، لصح أن نراه الآن.

**وإنما قلنا**: «إنه لو صح أن نراه الآن، لوجب أن نراه الآن»، فلأن الحاسة إذا كانت صحيحة، والمرئي حاضر في الضياء من غير أن يكون المرئي في غاية الصغر واللطافة، وارتفع سائر الموانع، فإنه متىٰ كانت الحالة هكذا، فإنه يجب حصول

---

(١) -(هو) في النسخة (ب، ج).

الرؤيـة، إذ لـو لـم يجـب حصول الرؤيـة عند تكامل هـذه الأمور، لجـاز أن يكون بحضرتنا جبال شـامخة وأصوات هائلة، ونحـن لا ندركها، وهذا باطل بما ذكرناه في مسألة الإدراك.

**فـإذا تمهـدت هذه القاعدة**، فنقول: هذه الشـرائط لا يمكـن اعتبارها في حق الله تعالـىٰ، لأنهـا لا تُعقـل إلا في حق الأجسـام، أو ما تحل فيها من الألـوان الحاصلة فيها، وإذا لم يُعقل اعتبار هذه الشـرائط في رؤية الله تعالىٰ بطل اشـتراطها، ووجب أن تكون مجرد سلامة الحواس وصحة كونه مرئيًا كافيًا في حصول رؤيته لنا، فيلزم أن تـدوم رؤية أصحاب الحـواس لله تعالىٰ، وهذا باطل بالضرورة، **فثبت** أن القول بصحة الرؤية لله[1] تعالىٰ يؤدي إلىٰ المحال.

**وإنمـا قلنا**: «إن كل ما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة، لأن الأمور الصحيحة لا يلزم منها[2] محال، فبطل بما ذكرنا أن يكون الله تعالىٰ مرئيًا.

**وتمام تقرير هذه الأدلة بإيراد الأسئلة، والانفصال عنها، وجملتها أربعة:**

**السـؤال الأول**: أنَّـا نقول: مبنىٰ هـذه الدلالة علـىٰ أن هذه الأمور التـي هي البُعد وعدم المحـاذاة للرائي واللطافة والحُجُب الكثيفة وعدم الضياء الحاصل بين الرائي والمرئي، كلها موانع عن الرؤية، ونحن لا نسلم كونها موانع عنها، فأقيموا دلالةً علىٰ كونها موانع ليتم ما ذكرتموه من استحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ كما زعمتم.

**وجوابه**: من وجهين:

**أما أولًا**: فلأن كون هذه الأمور موانع معلوم بالضرورة بعد الخبرة والاستقراء، فإنـكار كونها موانع مكابرة للعقـل، ومدافعة للحس، وما يُورد من الشـكوك علىٰ كونهـا غير موانـع، كأن يقال: لو كان البُعد مانعًا عن الرؤيـة؛ لما رأينا النجوم، ولو كانت الحُجُب الكثيفة مانعة، لما رأينا ما وراء الزجاج، وغير ذلك مما لا يسـتحق

(١) +(لله) مكررة في النسخة (ب).

(٢) (منه) في النسخة (ب، ج).

جوابًا، لأن التشكيك في مثل هذه الأمور يفسد القضايا العقلية، ويجر إلىٰ السفسطة، فلا يسمع، ولا يستحق جوابًا.

**وأما ثانيًا**: فلأنَّا لو سلمنا كونها غير موانع كما زعمتم، فالمقصود حاصل، لأنه إذا ثبت أن الله تعالىٰ موجود، وأن الواحد منَّا متىٰ صح أن يرىٰ، وجب أن يكون رائيًا، وأن الموانع في حق الله تعالىٰ مرتفعة، فلو كان الله تعالىٰ مرئيًا لوجب أن نراه، وخلافه معلوم بالضرورة.

**السؤال الثاني**: هب أنَّا سلمنا أن هذه الأمور موانع، وأن العلم بكونها موانع معلوم بالضرورة، فبمَ تنكرون علىٰ من يجوّز مانعًا سوىٰ هذه الأمور، يمنع من رؤيتنا له، فلهذا لم تمكن رؤيته لأجل هذا المانع المُجوّز.

**وجوابه**: أن مثل هذا المانع لا يعقل، وتجويز مانع سوىٰ هذه الأمور التي عددناها[1] يفتح باب كل جهالة، ويؤدي إلىٰ تجويز أن يكون بين أيدينا جبال شامخة، وأصوات هائلة ونحن لا ندركها لمانع غير معقول، ولعل للواحد منَّا ألف رأس حصل عن إدراكها مانع لا يعقل، واستحالة هذا معلوم بالضرورة.

**السؤال الثالث**: هب أنَّا سلمنا أنه لا مانع سوىٰ هذه الأمور التي عددتموها، ولكن لا نسلم أنها مرتفعة في حق الله تعالىٰ، بل نقول: المانع من رؤيتنا لله تعالىٰ هو عدم المقابلة، لأن[2] المقابلة في حقه تعالىٰ محال، واستحالة الشرط أقوىٰ في المنع عن رؤيته من صحته وانتفائه، فإذا صح كون المقابلة شرطًا في رؤيتنا لجميع المرئيات، وصح أنها ممتنعة في حق الله تعالىٰ، فحينئذ يمكنكم القطع علىٰ استحالة رؤيتنا لله، ولا يمكنكم القطع علىٰ استحالة كونه مرئيًا في نفسه أصلًا.

**وجوابه**: أن مقصودنا من الدلالة حاصل، فإنَّا قد قررنا الدلالة علىٰ استحالة رؤيتنا للقديم، وأن الرؤية بالحواس مشروطة بالمقابلة، وهي مستحيلة في حق الله، فلا جرم استحال منَّا أن نراه، وهذا هو المطلوب.

---

(١) (ذكرناها) في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (أ).

**السؤال الرابع**: بمَ تنكرون علىٰ من يقول: إنَّا نرىٰ القديم تعالىٰ الآن، وأنَّا عالِمون به بالضرورة من جهة الإدراك.

**وجوابه**: إن هذا باطل، فإنَّا لو علمناه ضرورةً من جهة الإدراك لما وقع فيه خلاف بين العقلاء، كما لا يقع بينهم خلاف في هذه الأمور المدركة، كسواد الليل وبياض النهار.

فهذا هو الكلام في تقرير دلالة الموانع وتمشيتها علىٰ أصول المعتزلة.

**واعلم** أن في هذه الدلالة نظرًا من وجهين:

**أحدهما**: أن دلالة الموانع في الحقيقة راجعة إلىٰ دلالة المقابلة.

**وبيانه**: أنَّا إذا قلنا: في تحرير دلالة الموانع لو كان الله تعالىٰ مرئيًا لوجب أن نراه الآن، إذ لا مانع يمنعنا عن رؤيته، كان لقائل أن يقول: إنما تعذرت علينا رؤيته لمانع في حقه تعالىٰ، وهو عدم المقابلة، لأن المقابلة هي شرط لرؤيتنا[1] في جميع ما نراه، وهي مستحيلة في حقه تعالىٰ، فلهذا استحالت رؤيته، لاستحالة المقابلة عليه.

**فإذا قيل لنا**: المقابلة في حقه تعالىٰ محال.

**قلنا**: إذا كانت دلالة الموانع لا تستقيم دلالة، ولا يمكن تقريرها ولا تحقيق قاعدتها إلا بذكر دلالة المقابلة، وجب أن تكون دلالة المقابلة هي العمدة[2]، فلهذا قلنا: إن دلالة الموانع هي بالحقيقة راجعة إلىٰ دلالة المقابلة.

**وثانيهما**: أنَّا لو سلمنا أنها دلالة مستقلة بنفسها، لكنها إنما تدل علىٰ استحالة رؤيتنا لله تعالىٰ فقط، فأما علىٰ أنه ليس مرئيًا في نفسه فلا تدل عليه، وظاهر كلام أبي الحسين إبطال دلالة الموانع وتزييفها.

فهذا ملخص ما وجدته للمعتزلة في تقرير هذين المسلكين، وعليهما تعويلهم في الأدلة العقلية.

(١) (رؤيتنا) في النسخة (ب، ج).
(٢) (المعتمدة) في النسخة (ب، ج).

**المسلك الثالث: حجة الخوارزمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ:**

**وحاصل كلامه** في الاستدلال علىٰ استحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ بالأدلة العقلية: هو أنه جعل دلالة المقابلة ودلالة الموانع دلالةً واحدةً، ومشّاهما علىٰ وجهٍ واحدٍ، فلهذا كان أقوىٰ وأسدّ[١] ما ذكروه، وتحريرها علىٰ منهاج استدلالهم هو أنه تعالىٰ قد ثبت أنَّا غير رائين له، ولا مُدركين لذاته الآن، فلا يخلو انتفاء رؤيتنا له من وجوه خمسة: إما لأنَّا لسنا علىٰ الصفة التي لمكانها يصح أن نراه، وإما لأنه تعالىٰ ليس علىٰ الصفة التي لمكانها يصح أن يكون مرئيًا مُدرَكًا، وإما لأن مانعًا منعنا عن رؤيته وإدراكه، وإما لأن[٢] شروط الرؤية له مستحيلة عليه، وإما لأنه تعالىٰ يستحيل أن يكون مرئيًا في نفسه، وهذه الوجوه كلها باطلة سوىٰ الوجه الخامس.

**ونحن نذكر إبطال كل واحدٍ منها** ليصح ما ذكرناه من أن استحالة رؤيته تعالىٰ، إنما كانت لأنه ليس مرئيًا في نفسه بعون الله تعالىٰ.

**أما الوجه الأول**: وهو أنَّا إنما لم نره تعالىٰ لأنَّا لسنا علىٰ الصفة التي لمكانها يصح أن يُرىٰ، فهذا باطل، لأنَّا قد قررنا فيما سلف أن الصفة التي لمكانها يصح أن نُدرك المدرَكات إنما هي كوننا أحياء سليمي الحواس، ولا شبهة في كوننا علىٰ هذه الصفة الآن، وأبطلنا القول: بالإدراك فلا نعيده، وثبت أن الواحد منَّا علىٰ الصفة التي لمكانها يُدرك كل ما يدركه.

**وأما الوجه الثاني**: وهو أنَّا لم نره لأنه تعالىٰ ليس علىٰ الصفة التي لمكانها يصح أن يكون مرئيًا، فهذا باطل أيضًا، لأنه تعالىٰ إنما يصح أن يكون مرئيًا علىٰ قول مخالفينا، إنما هو لذاته أو لبعض ما يلزم ذاته، وعلىٰ كلا الوجهين: يلزم من استمرار ذاته واستمرار لوازمها استمرار هذه الصحة.

---

(١) (واسد) في النسخة (أ، ب، ج)، ويحتمل أن تكون (أشد) أو (أسدّ) وكلاهما صحيح المعنىٰ، أي إن هذه الدلالة هي أقوىٰ وأشد من غيرها، أو هي دلالة أقوىٰ وسديدة.

(٢) (لين) في النسخة (أ).

**وأما الوجه الثالث**: وهو أنَّا لم نره لأن[١] مانعًا منعنا عن رؤيته، فهو باطل أيضًا، لأن[٢] الموانع المعقولة ليس إلا البُعد واللطافة والرقة والحُجُب الكثيفة وعدم الضياء، وهذه الموانع كلها لا يُعقل تصورها، ولا يمكن كونها مانعةً من رؤية الأجسام والألوان، وإذا استحال أن يكون الله تعالىٰ بصفة الأجسام والألوان استحال كونها مانعة عن رؤيته لا محالة.

**وأما الوجه الرابع**: وهو أن يقال: إنما لم نره لأن[٣] شرط رؤيتنا في كل ما نراه من المرئيات إنما هو المقابلة وما في حكمها، والمقابلة في حق الله تعالىٰ مستحيلة، فبطل أن نكون رائين له، لبطلان شرط الرؤية في حقنا، لا لأنه غير مرئي في نفسه، وهذا باطل أيضًا، لأن[٤] المقابلة لا يعقل كونها شرطًا إلا في رؤية الأجسام والألوان، فإذا استحال في حق الله تعالىٰ أن يكون جسمًا أو عرضًا استحال كونها شرطًا في رؤيته، لأن[٥] من حق كل شرطٍ أن يكون مسبوقًا بإمكان تصوره، وأن يكون حصوله معقولًا في نفسه، فأما إذا كان لا يُعقل تصوره، ولا يمكن حصوله، استحال جعله شرطًا، فبطل بما ذكرناه أن يقال: إن استحالة رؤيتنا له إنما كان لاستحالة الشرط؛ وهي المقابلة، لِمَا حققناه.

فإذا بطلت هذه الأوجه الأربعة كلها لم يبقَ إلا **الوجه الخامس**: وهو أنَّا إنما لم نره الآن لاستحالة كونه تعالىٰ مرئيًا في نفسه، فلا يمكن أن يرىٰ نفسه، ولا يراه غيره، فهذا تقرير الدلالة العقلية علىٰ ما ذكره الخوارزمي.

**واعلم** ن الفرق في توجيه الدلالة بين ما ذكره[٦] الشيخ أبو الحسين وسائر الشيوخ، وبين ما ذكره الخوارزمي من وجهين:

**أحدهما**: من حيث الصورة، وذلك أن أبا الحسين يجعل دلالة المقابلة ودلالة

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (أ).
(٥) (لين) في النسخة (أ).
(٦) (دلره) في النسخة (أ).

الموانع؛ كل واحدٍ منهما مستقلة بنفسها، كما فعله سائر الشيوخ خلا أنه ربما قال: إن دلالة الموانع في الحقيقة راجعة إلىٰ دلالة المقابلة كما نقلناه عنه، وأما الخوارزمي فإنه يجعلهما دلالةً واحدة، ويجعل دلالة المقابلة[1] أحد مقدمات دلالة الموانع كما ذكرناه في تحرير دلالته.

**وثانيهما**: من حيث الفائدة، وهو أنه يأتي علىٰ مساق استدلال الشيخ أبي الحسين بدلالة الموانع ودلالة المقابلة، أن دلالتهما مقصورة علىٰ استحالة كوننا رائيين له لا علىٰ استحالة كونه تعالىٰ مرئيًا في نفسه، فأما الخوارزمي فإنه يأتي علىٰ مساق استدلاله، بالدلالة العقلية التي حكيناها عنه، أنه ليس مرئيًا في نفسه، وأنه لا يَرىٰ ذاته، ولا يراه أحد لما حققناه.

**وتمام التقرير الذي ذكره الخوارزمي بإيراد الأسئلة الواردة والانفصال عنها، وهي ثلاثة:**

**السؤال الأول**: قد تقرر أن المقابلة معتبرة في كونها شرطًا في رؤية الأجسام، وما يحلها من الألوان، حتىٰ وقفت صحة رؤيتها عليها، واستحالت رؤيتها مع عدمها، فليس يخلو الوجه في اعتبارها في صحة رؤيتها إما لأنها صحيحة في حقها، وإما لأنها شرط في صحة رؤيتها تستحيل رؤيتها من دونه، والأول: باطل، لأن[2] كون الشيء صحيحًا لا يجعله شرطًا في غيره، فإنَّا نعلم بالضرورة كثيرًا من الأمور الصحيحة، ومع ذلك فإنَّا لا نجعلها شرطًا في صحة الرؤية لها، فإذا بطل اعتبار المقابلة في رؤية الأجسام والألوان لكونها صحيحةً في حقها، لم يبقَ إلا أنه إنما وجب اعتبارها لأنها شرط في صحة رؤيتها، فيجب أن تكون شرطًا في كل راءٍ[3] بحاسة، فإذا استحالت[4] المقابلة في حق الله تعالىٰ، استحال كوننا رائيين له فقط، لا أنه ليس مرئيًا في نفسه، ولا أنه يرىٰ ذاته، فبطل قولكم: إن هذا التقرير يدل علىٰ أنه ليس مرئيًا في نفسه.

---

(١) -( ويجعل دلالة المقابلة) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (رايىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).
(٤) (استحالة) في النسخة (ب).

**وجوابه:** أنَّا نسلم أن كون الشيء صحيحًا في نفسه لا يجعله شرطًا، ولكنّا نقول: من حق ما يكون شرطًا أن يكون في نفسه مسبوقًا بكونه صحيحًا، وأن يكون ممكنًا في نفسه، متصور الحصول، فأما إذا كان في نفسه مستحيلًا استحال جعله شرطًا.

**فإذا عرفت هذا فنقول:** لما كانت المقابلة في حق الله تعالىٰ مستحيلة، استحال جعلها شرطًا، فحصل إذًا من مجموع كلامنا ها هنا أنَّا لا نجعل المقابلة شرطًا في صحة رؤيتنا لله تعالىٰ حتىٰ إذا استحالت في حقه؛ استحال كوننا رائيين له، لفوات الشرط، وهو المقابلة، مع أنه مرئي في نفسه، وأنه يرىٰ ذاته، وإنما نقول المقابلة في حقه، لما كانت مستحيلة، استحال جعلها شرطًا، وإذا استحال جعلها شرطًا، كان استحالة رؤيتنا له الآن، لأنه ليس مرئيًا في نفسه، وإذا كان غير مرئي في نفسه، استحال فيه أن يرىٰ ذاته.

**السؤال الثاني:** لو لم تكن المقابلة شرطًا في رؤيتنا بالحواس لبعض المرئيات، للزم ألا يكون شرطًا في رؤيتنا لجميعها، وكان[1] يلزم أن يصح أن يُرىٰ الجسم واللون من دون مقابلةٍ، ولهذا فإن العرَض لو صح فيه أن يكون عالِمًا من غير أن يكون حيًّا، لعلمنا أن الحيية ليست شرطًا في العالِمية، فيجب ألا يُشترط الحيية في الجسم، وإن كانت صحيحة في حقه، لأنها لو اشترطت في حق الجسم لاشترطت في حق العرَض، فلو قدّرنا في العرَض كونه عالِمًا من غير أن يكون حيًا، لبطل اشتراط الحيية في العالِمية.

**وجوابه:** أنَّا نقول: إن الشرط في نفسه منقسم إلىٰ ما يكون كالحقيقة فيما هو شرط فيه، وإلىٰ ما ليس كذلك، فيما كان كالحقيقة فيما هو شرط فيه، فإن حاله لا يختلف علىٰ أي وجهٍ حصل، وهذا كما نقوله في القدرة، فإنها شرط في الفعل، وهي كالحقيقة فيه، فلا يُعقل حصول فعلٍ من دون قدرة، وكما نقول: في الحيية فإنها شرط في العالِمية، لكنها كالحقيقة فيها، فلا يمكن أن يَعقل عالِم من غير أن

(١) (فكان) في النسخة (ب، ج).

يكون حيًا، وهكذا القول في المقابلة، فإنها حقيقة في الرؤية بالحاسة، حتىٰ لا يمكن معقول الرؤية بحاسة إلا بالمقابلة وما في حكمها، وما ليس بحقيقة فيما هو شرط فيه، يختلف حاله كما نقوله: في كون اليد آلةٌ للبطش، والرجل آلةٌ للمشي، والعين آلة في الرؤية، واللسان آلةٌ في الكلام، وكذلك الحال في سائر الآلات.

**نعم** هذا كله فيما كان ممكن الحصول في نفسه، متصور الوقوع، فأما ما كان مستحيلًا في نفسه، كالمقابلة في حق الله تعالىٰ، فلا يمكن جعله شرطًا، فضلًا عن أن نحكم باختلافه واتفاقه.

**السؤال الثالث:** وهو المشكل علىٰ التقرير الذي حكيناه عن الخوارزمي، ومحصوله: أنكم إذا حكمتم بأن كل ما كان مستحيلًا، لا يمكن جعله شرطًا حتىٰ قلتم علىٰ هذا إذا كانت المقابلة مستحيلة في حق الله تعالىٰ استحال كونها شرطًا، فيبطل أن يكون امتناع رؤيته تعالىٰ لعدم شرطها، بل إنما استحالت رؤيته لأنه غير مرئيٍ في نفسه، فهذا يبطل عليكم الاستدلال بامتناع اللازم علىٰ امتناع الملزوم.

**مثل أن يقال:** لو كان للعالَم صانعان للزم الفساد في العالَم، وذلك محال، فالقول: بالصانعين محال أيضًا.

**ومثل أن يقال:** لو كان الله تعالىٰ فاعلًا للقبيح لكان جاهلًا محتاجًا، وذلك محال، فالقول: بكونه فاعلًا له محال أيضًا.

**ومثل أن يقال:** لو كان الله تعالىٰ في جهةٍ لزم أن يكون جسمًا أو عرَضًا، ومحال أن يكون جسمًا أو عرَضًا، فاستحال حصوله في الجهة، إلىٰ غير ذلك من الاستدلال بفساد اللازم علىٰ فساد الملزوم.

**لأن لقائلٍ أن يقول:** علىٰ مساق ما ذكرتم في المقابلة إذا كان الفساد محالًا، استحال أن يكون لازمًا لوجود الصانعين، وهكذا الكلام في الجهل والحاجة إذا كانا محالين، استحال جعلهما لازمين لفعل القبيح، وهكذا الجسمية والعرَضية

لما كانا محالين استحال كونهما لازمين لحصوله في الجهة، لأن ما كان محالًا علىٰ ما قلتم، استحال وصفه بكونه لازمًا لغيره، كما أن المقابلة لما كانت مستحيلة في حق الله تعالىٰ استحال وصفها بكونه شرطًا، فيبطل الاستدلال بامتناع اللازم علىٰ امتناع الملزوم علىٰ ما ذكرتم، وهذا فاسد.

**وجوابه:** أنَّا قد قررنا من قبل أن من حق الشرط أن يكون صحيحًا في نفسه وأن يكون ممكن الوقوع جائز الحصول، لأنه يقف عليه تأثير المؤثر، فلا بد من أن يكون مسبوقًا بالصحة، فأما ما كان مستحيلًا في نفسه، فلا يعقل كونه شرطًا أصلًا.

**فإذا تمهدت هذه القاعدة** فنقول: أما ما ذكروه من بطلان الاستدلال بامتناع اللازم علىٰ امتناع الملزوم إلزامًا علىٰ القول: بأن ما كان مستحيلًا استحال جعله شرطًا، فالفرق بينه وبين الشرط ظاهرٌ وهو أن الاستدلال بامتناع اللازم علىٰ امتناع الملزوم، إنما هو شيء يذكر علىٰ جهة العرَض، والتقدير دون الوجود، والتحقيق.

**ألا ترىٰ أنَّا نقول:** في تمشية دلالته لو حصل للعالَم صانعان للزم الفساد فيه، واللازم محال، فالملزوم محال مثله، ونقول: لو وُجد من الله تعالىٰ القبيح لكان جاهلًا محتاجًا، واللازم محال، فالملزوم مثله، وهكذا[1] القول في سائر الأمثلة بخلاف الشرط، فإنه موضوع ليقف عليه تأثير المؤثر، فلا بد من أن يكون أمرًا متحققًا مسبوقًا بالصحة، وأن يكون ممكن الوقوع في نفسه، فهذا هو الفرق بينهما.

**وقد أورد الخوارزمي علىٰ نفسه هذا السؤال في «المعتمد»، وأجاب عنه بجواب ليس بالمَرضِيِّ، والتحقيق ما ذكرناه،** فهذه المسالك عليها تعويل المعتزلة في التمسك بالأدلة العقلية، ولهم طرق عقلية غير هذه يعتمدونها، وهي ركيكة، سنوردها في المسالك الفاسدة، ونُبين وجه ضعفها بمشيئة الله تعالىٰ.



(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

## الفصل الثاني
## في تحرير الأدلة السمعية

**والمعتمد منها مسالك ثلاثة:**

**اعلـم** أن هذه المسـألة مما يمكن الاسـتدلال عليها بالأدلـة النقلية، لأن صحة الشـرع والعلم به لا يتوقف علىٰ العلم بها لا من حيث النظر ولا من حيث الإلزام، فلهذا كانت الأدلة النقلية عمدة فيها.

**المسلك الأول: الاستدلال بقوله تعالىٰ:** ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]:

وهذه الآية لنا في الاستدلال بها تمشيتان:

**الأولىٰ** منهما: أنه تعالىٰ لا يُرىٰ بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة.

**والأخرىٰ**: أنه تعالىٰ يستحيل أن نكون رائين له.

ونحن نورد في تقريرهما ما يكفي ويشفي بعون الله تعالىٰ[1]:

**أما التمشـية الأولـىٰ**: وهو أنه تعالىٰ لا يُـرىٰ بالأبصار في الدنيـا ولا في الآخرة، فالمقصود منها يحصل بإثبات مقدمات أربع:

**الأولىٰ**: أن إدراك الأبصار هو رؤيتها.

**والثانية**: أن المراد بالأبصار هم المبصرون.

**والثالثة**: أن الآية تقتضي عموم النفي عن كل واحدٍ من الأشخاص.

**والرابعة**: أنها تقتضي عموم النفي في كل الأزمنة.

وبعد تصحيح هذه المقدمات الأربع يكون معنىٰ الآية: لا يراه أحد من المبصرين في وقت من الأوقات، وهذا هو المطلوب.

---

(١) -(تعالىٰ) في النسخة (أ، ب).

**أما المقدمة الأولىٰ**: وهو أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، فالذي يدل عليه أمران:

**أما أولًا**: فلأنه لا فرق في اللغة بين أن يقال: رأيت فلانًا ببصري، وبين أن يقال: أدركته ببصري، كما لا فرق عندهم بين أن يقال: أدركت كلامه بأذني، وبين أن يقال: سمعته بأذني.

**وأما ثانيًا**: فلأن أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، كما روىٰ عن عائشة[١] لمّا بلغها أن كعبًا[٢] قال: **{إن محمدًا رأىٰ ربه، أنكرت ذلك، وقالت: قُفَّ**

(١) **عائِشَة أم المُؤْمِنِين** (٩ ق هـ - ٥٨ هـ = ٦١٣ - ٦٧٨ م): عائشة بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن عثمان، من قريش: أم المُؤْمِنِين وحبيبة سيد المرسلين أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب. كانت تكنىٰ بأم عبد الله. تزوجها النبي ﷺ في السنة الثانية بعد الهجرة، فكانت أحب نسائه إليه، وأكثرهن رواية للحديث عنه. ولها خطب ومواقف. وما كان يحدث لها أمر إلا أنشدت فيه شعرًا. وكان أكابر الصحابة يسألونها عن الفرائض فتجيبهم. وكان (مسروق) إذا روىٰ عنها يقول: حدثتني الصديقة بنت الصديق. وكانت ممن نقم علىٰ (عثمان) عمله في حياته، ثم غضبت له بعد مقتله، فكان لها في هودجها، بوقعة الجمل، موقفها المعروف. وتوفيت في المدينة. روي عنها (٢٢١٠) حديث. وكانت تفتخر بأشياء أعطيتها لم تعطها امرأة غيرها وهي: أن جبريل أتىٰ بصورتها في سرقة من حرير، وقال للنبي ﷺ: هـذه زوجتك، وأن النبي ﷺ لم يتزوج بكرًا غيرها، وقبض ﷺ ورأسه في حجرها، ودفن في بيتها، وكان ينزل عليه الوحي وهو معها في لحافها، ونزلت براءتها من السماء، وأنها بنت خليفته وصديقه، وخلقت طيبة، ووعدت مغفرة ورزقًا. الأعلام (٣/ ٢٤٠)، قلادة النحر (١/ ٣٧٣) طبقات ابن سعد (١٠/ ٥٧)، ومعرفة الصحابة (٦/ ٣٢٠٨)، والاستيعاب (ص٩١٨)، والمنتظم (٤/ ١٢٠)، وأسد الغابة (٧/ ١٨٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٣٥٠)، وسير أعلام النبلاء (٢/ ١٣٥)، وتاريخ الإسلام (٤/ ٢٤٤)، والبداية والنهاية (٨/ ٤٨٥)، والإصابة (٤/ ٣٤٨).

(٢) **كَعْب الأَحْبار** (٠٠٠ - ٣٢ هـ = ٠٠٠ - ٦٥٢ م): كعب بن ماتع بن ذي هجن الحميري، أبو إسحاق: تابعي. المعروف بكعب الأحبار، ويقال له: كعب الحبر، ومنحها لكثرة علمه. كان في الجاهلية من كبار علماء اليهود في اليمن، وأسلم في زمن أبي بكر، وقدم المدينة في دولة عمر، فأخذ عنه الصحابة وغيرهم كثيرًا من أخبار الأمم الغابرة، وأخذ هو من الكتاب والسُّنَّة عن الصحابة. وأكثر الرواية عنه، وروىٰ عن صهيب أيضا. روىٰ عنه جماعة: ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وأبو هريرة وخلق من التابعين، واتفقوا علىٰ كثرة علمه وتوثيقه وحلمه، وحكمه كثيرة مشهورة. وخرج إلىٰ الشام، فسكن حمص، وتوفي فيها، في خلافة عثمان سنة اثنتين وثلاثين عن مئة وأربع سنين. الأعلام (٥/ ٢٢٨)، قلادة النحر (١/ ٢٩٦)، طبقات ابن سعد (٩/ ٤٤٩)، ومعرفة الصحابة (٥/ ٢٣٨٦)، وتاريخ دمشق (٥٠/ ١٥١)، والمنتظم (٣/ ٢٩٠)، و«أسد الغابة» (٤/ ٤٨٧)، وتهذيب الأسماء واللغات(٢/ ٦٩)، وتهذيب الكمال(٢٤/ ١٨٩)، وسير أعلام النبلاء (٣/ ٤٨٩)، وتاريخ الإسلام (٣/ ٣٩٧)، و«الإصابة» (٣/ ٢٩٧).

شعري مما قلت، من حدثك أن محمدًا رأى ربه؟ فقد أعظم الفرية على الله تعالى، وتلت هذه الآية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]}[١]. وروى عن ابن عباس[٢]

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من وجهٍ آخر عن عائشة، فأخرجه في كتاب بدء الخلق -باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء... (الفتح ٦/ ٣٦١ ح ٣٢٣٤) من طريق ابن عونٍ عن القاسم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أخرجه مسلم في كتاب الإيمان -باب معنى قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ (١٣) وهل رأى النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء (١/ ١٥٩ ح ٢٨٧) من طريق ابن عُلَيَّة، وفي (ح ٢٨٨) من طريق عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي كلاهما عن داود بن أبي هند عن الشعبي به، المسنَد الصَّحيح المُخَرَّج عَلىٰ صَحِيح مُسلم، أبو عَوانة يَعقُوب بن إسحَاق الإسفرَايينيّ، (٢/ ١٥١)، حديث رقم (٤٧٥). وأخرجه ابن جرير الطبري في «تفسيره» (٢٧/ ٦٧) عن يزيد بن هارون عن داود بن أبي هند عن الشعبي به. وأخرجه في كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عَزَّوَجَلَّ، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، المحقق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الناشر: مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (٥٥٠)، والإيمان لابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ. (٧٦١) كلاهما من طريق يزيد بن هارون عن داود عن الشعبي به وفي مسند أبي يعلى، {عن مسروق قال: **سألت عائشة عن هذه الآية التي فيها الرؤية، فقالت: «أنا أعلم هذه الأمة بهذه، وأنا سألت رسول الله ﷺ عن ذلك. قال: «رأيت جبريل». ثم قالت: «من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم الكذب على الله**} والحديث إسناده صحيح »، (٨/ ٣٠٣)، حديث رقم (٤٩٠٠)، الترمذي، تفسير القرآن، سورة الأنعام، حديث رقم (٣٠٧٠)، وروى عن ابن عباس أنه فسر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، قال: رآه بفؤداه مرتين، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عزوجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، حديث رقم (٤٥٥)، المعجم الكبير، للإمام الحافظ سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ٢، (١٩٨٣ م)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (١٠/ ٣٦٣) حديث رقم (١٠٧٢٧).

(٢) **ابن عبَّاس** (٣ ق هـ - ٦٨ هـ = ٦١٩ - ٦٨٧ م): عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس: حبر الامة، الصح أبي الجليل. ولد عام الشعب بالشعب قبل الهجرة بثلاث سنين، وتوفي ﷺ وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وقيل: خمس عشرة سنة، ورجحه الإمام أحمد، وضمه ﷺ إلى صدره وقال: {**اللهمّ؛ علّمه الكتاب**}، وفي رواية: {**علّمه الحكمة، اللهم فقّهه**}، وحنّكه ﷺ بريقه، فكان لكثرة علمه يقال لـه: الحبر والبحر، وكان عمر يعظمه ويقدمه، ويعتد بكلامه مع حداثة سنة. وهو أحد العبادلة الأربعة؛ وهم: هو، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاصي. وأحد الستة الذين هم أكثر الناس رواية عن النبي ﷺ، ويفضلهم: أبو هريرة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس، وأنس، وعائشة، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. مكث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نحو أربعين سنة تشد إليه الرحال، كان يجلس يومًا للتأويل، ويومًا للفقه، ويومًا للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لأيام العرب. قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: ما رأيت عالِماً قط جلس =

أيضًا مثل ذلك، فثبت أن إدراك الأبصار هو رؤيتها.

**وأما المقدمة الثانية**: وهو أن المراد بالأبصار المبصرون، فالذي يدل عليه أمران:

**أحدهما**: أن الأبصار وإن كانت تستعمل في العقول، كقوله تعالىٰ: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، ولكنه مجاز لوجهين:

**أما أولًا**: فلأن الله تعالىٰ قال: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، فنفى العمىٰ[1] عن الأبصار مطلقًا، وأثبته في القلوب، والمراد بالقلوب العقول، فلو كان البصر حقيقة في العقل لما جاز نفي الحكم عن الأبصار مطلقًا مع إثباته في العقول، لأنه يصير متناقضًا.

**وأما ثانيًا**: فلأنه إذا قيل: «اشتكىٰ بصر زيدٍ» لم يسبق إلىٰ الأفهام، أنه قد جنّ وفسد عقله، وهكذا إذا قيل[2]: لا بصر لفُلان، أو أنه قد ذهب بصره، لم يفهم أنه قد جنّ وذهب عقله، وهذا علامة كونه مجازًا.

**وثانيهما**: أنّا لو سلمنا كون البصر يستعمل حقيقة في العقل، فلا يمكن حمله في هذه الآية عليه، لأنه لا معنىٰ لإدراك العقل إلا العلم، فلو حملنا الأبصار علىٰ العقول لكان معنىٰ الآية لا تدركه العقول، وهذا غير جائز، فثبت أن المراد بـ«الأبصار» ها هنا المبصرون.

---

= إليه إلا خضع له، ولا سأله سائل إلا وجد عنده علما، له في الصحيحين وغيرهما (١٦٦٠) حديثًا. وشهد مع علي الجمل وصفين. وكف بصره في آخر عمره. وكان آية في الحفظ، أنشده ابن أبي ربيعة قصيدته التي مطلعها: «أمن آل نعم أنت غاد فمبكر» فحفظها في مرة واحدة، وهي ثمانون بيتًا، وكان إذا سمع النوادب سد أذنيه بأصابعه، مخافة أن يحفظ أقوالهن. ولحسان بن ثابت شعر في وصفه وذكر فضائله. وينسب إليه كتاب في «تفسير القرآن - ط» جمعه بعض أهل العلم من مرويات المفسرين عنه في كل آية فجاء تفسيرًا حسنًا. قلادة النحر (١/ ٤١١). طبقات ابن سعد (٦/ ٣٢٠)، ومعرفة الصحابة (٣/ ١٦٩٩)، والاستيعاب (ص ٤٢٣)، والمنتظم (٤/ ٢٢٧)، وأسد الغابة (٣/ ٢٩٠)، وتهذيب الأسماء واللغات(١/ ٢٧٤)، وسير أعلام النبلاء (٣/ ٣٣١)، وتاريخ الإسلام (٥/ ١٤٨)، ومرآة الجنان (١/ ١٤٣)، والبداية والنهاية (٨/ ٦٩٧)، والإصابة (٢/ ٣٢٢)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٤)، الأعلام (٤/ ٩٥).

(١) (العما) في النسخة (أ).

(٢) (قالوا) في النسخة (ب، ج).

**وأما المقدمة الثالثة**: وهو[١] أن العموم شامل لكل واحدٍ من الأشخاص، فالذي يدل عليه أمران:

**أما أولًا**: فلأن[٢] «اللام» إذا دخلت علىٰ الجمع أفادت العموم والاستغراق، كالرجال والأفراس، بدليل صحة الاستثناء[٣] منها، وصحة الاستثناء يدل علىٰ الاستغراق.

**وأما ثانيًا**: فلأنه إذا قيل: «فُلان لا يقرب النساء»، فليس يخلو حاله إما أن يفيد أنه لا يقرب كل النساء أو يفيد أنه لا يقرب واحدة من النساء، والأول: باطل، وإلا لصدق إطلاقه علىٰ جميع الناس، لأنه يستحيل في كل واحد من الناس أن يقرب كل النساء، ويستحيل في الرجل الواحد أن يكون لكل النساء، فلو كان عدم مقاربة البعض كافيًا في صدق قولنا: فُلان لا يقرب النساء، لوجب أن يصدق ذلك علىٰ جميع الخلق، ولما علمنا بطلان ذلك، علمنا أن المفهوم منه أنه لا يقرب واحدةً من النساء، فهكذا نقول: في قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، أي لا يدركه واحد من المبصرين، وهذا هو مطلوبنا.

**فثبت** أن الآية تفيد عموم النفي عن كل واحد من الأشخاص.

**وأما المقدمة الرابعة**: وهو أن العموم شامل للنفي في كل الأزمنة، فالذي يدل علىٰ ذلك أمران:

**أما أولًا**: فلأنَّا إذا قلنا: فُلان لا تُكِنّه البيوت، أفاد أنه لا يستقر فيها في جميع الأزمنة، بدليل صحة الاستثناء[٤]، وصحة الاستثناء[٥] يدل علىٰ الاستغراق.

**وأما ثانيًا**: فهو أن النهي كالنفي، وكما أن القائل إذا قال: لا تدخل هذه الدار فإنه يفيد نهيه عن دخولها في جميع الأزمنة، فهكذا الخبر بالنفي إذا كان مطلقًا، وجب

---

(١) (وهي) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فإن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الاستثنىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الاستثنىٰ) في النسخة (ج).
(٥) (الاستثنىٰ) في النسخة (ج).

أن يفيد العموم في كل الأزمنة، والجامع بينهما أن كل واحد من النهي والنفي متعلق بعدم الشيء، فإذا كان النهي مفيدًا للاستغراق في جميع الأزمنة، وجب في النهي أن يكون مفيدًا للاستغراق في جميع الأزمنة أيضًا.

فهذا تمام تقرير الاستدلال بالآية علىٰ التمشية الأولىٰ.

**وأما التمشية الثانية**: **وهي أنه تعالىٰ يستحيل فينا**[1] **أن نكون رائين له، فتقريرها**:

هو أن رؤيتنا له تعالىٰ يفيد النقص، والنقص عليه محال، فالرؤية من جهتنا له تعالىٰ محال.

**وإنما قلنا**: «إن رؤيتنا له تفيد النقص»، فالمقصود منه يحصل بإثبات مقدمات أربع:

**الأولىٰ منها**: أن الله تعالىٰ تمدَّح بنفي إدراك الأبصار.

**والثانية**: أن ذلك التمدح راجع إلىٰ ذاته.

**والثالثة**: أن ذلك التمدح ليس تمدحًا بتفضل.

**والرابعة**: أن إثبات ما هذا حاله يكون نقصًا.

وبعد تصحيح هذه المقدمات الأربع، يكون إثبات رؤيتنا له تعالىٰ مفيدة للنقص، وهذا هو المطلوب.

**أما المقدمة الأولىٰ**: **وهو أن الله تعالىٰ تمدَّح بنفي إدراك الأبصار**، فالذي يدل عليه وجوه ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأنه تعالىٰ وسّط قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] بين أوصاف المدح، لأن[2] قبله قوله تعالىٰ: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧]، إلىٰ قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، مدح كله، وبعد قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ

(١) -(فينا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (لين) في النسخة (أ).

ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، مدح أيضًا، وكل ما[١] وُسّط بين أوصاف المدح يجب أن يكون مدحًا وإلا كان خارجًا عن أساليب الفصاحة، وعما عليه الفصحاء في كلامهم واستعمالهم، ألا ترىٰ أنه لو قال قائل: زيدٌ عالِم فاضل، يأكل الخبز، حكيم تقي، لم يسدِّ كلامه، وكان خارجًا عما عليه الفصحاء، فعلمنا بذلك أن ما وُسّط بين أوصاف المدح؛ يكون مدحًا.

**وأما ثانيًا**: فلأن الأمة مجمعة علىٰ كون الآية واردة مورد التمدح، وإن اختلفوا في كيفية التمدح، فأهل العدل[٢] يحملونها علىٰ نفي الرؤية عنه تعالىٰ في الدنيا والآخرة، والأشعرية يحملونها إما علىٰ نفي الإحاطة كما حُكيٰ عن بعضهم، ومنهم من حملها في التمدح علىٰ صحة اقتداره علىٰ منعنا عن رؤيته في الدنيا والآخرة، وكل هذه الوجوه[٣] تفيد المدح، فحصل من هذا إجماعهم علىٰ كون الآية مدحًا.

**وأما ثالثًا**: فلأن إجماع المسلمين علىٰ قولهم: «يا من يَرىٰ ولا يُرىٰ»، وهم يريدون بذلك الثناء[٤] علىٰ الله تعالىٰ[٥]، وإنما أخذوه من الآية، **فثبت بما ذكرناه** أن الآية وارده مورد التمدح.

**وأما المقدمة الثانية: وهي أن التمدح راجع إلىٰ ذاته:**

فالذي يدل عليه: أنه لو رجع إلىٰ الفعل كما زعموه لكان لا يخلو حاله من وجوهٍ أربعة: إما لأنه لم يفعل الإدراك نفسه، وإما لأنه أوجد ضدّ الإدراك، وإما لأجل حصول الحجاب عنه، وإلا لأجل البعد، وهذه الأمور كلها باطلة.

أما الإدراك وضده، فهما محالان لما قدمنا من أن الإدراك ليس بمعنىٰ وأنه لا ضد له.

---

(١) (وكلما) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) يقصد المعتزلة.

(٣) -(الوجوه) في النسخة (ب، ج).

(٤) (البنا) في النسخة (ب، ج).

(٥) (علىٰ الله تعالىٰ) في النسخة (ب، ج).

وأما الحجاب الكثيف والبُعد، فهما محالان أيضًا، لأنهما إنما يجوزان علىٰ الأجسام، وهو يتعالىٰ عن الجسمية -لما مر بيانه- فبطل أن يقال: إن التمدح راجع إلىٰ الفعل، فيجب أن يكون راجعًا إلىٰ الذات كما قلناه.

**وأما المقدمة الثالثة: وهو أن هذا التمدح ليس مدحًا بتفضل**: فنحترز بذلك عن التمدح بقوله تعالىٰ: ﴿حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤][1]، فإن **العَفُوّ** «هو[2] الذي يترك حق نفسه من الإضرار بالغير بالعقوبة»، **والحليم** «هو الذي لا يعاجل بالعقوبة»، فهذا النفي مما قد وقع به التمدح كما ذكرنا، ولكن ليس إثباته نقصًا، فإن استيفاء الحق جائز، والمعاجلة بالعقوبة لمن يستحقها غير ممنوع منه.

والذي يدل علىٰ أن التمدح في الآية ليس تمدحًا بتفضل أمران:

**أما أولًا**: فلأن[3] حصول رؤية الله بزعمهم بأن يكون تفضلًا أولىٰ من أن يكون عدمها تفضلًا، لا سيما وعندهم أنها من أعظم الثواب وأجلّ المراتب.

**وأما ثانيًا**: فلأن التفضل إما أن يكون بإيجاد ضد الإدراك، أو بأن لا يوجد الإدراك نفسه، وهما محالان كما قدمنا، فبطل أن يقال: إن التمدح مدحًا بتفضل لما قررناه.

**المقدمة الرابعة: وهو أن إثبات ما هذا حاله يكون نقصًا**: فالذي يدل علىٰ ذلك وجهان:

**أما أولًا**: فلأن ما كان نفيه مدحًا: إما أن يكون إثباته نقصًا أو مدحًا، أو لا مدحًا ولا نقصًا، فإن كان الأول: فهو مطلوبنا، وإن كان الثاني: فهو باطل، لأن نفي المدح لا يكون مدحًا، وإلا لصح أن يوصف أحدنا بأنه غير قادر ولا عالِم، وهذا محال، وإن كان الثالث: فهو باطل أيضًا، لأنه لو كان إثباته ليس مدحًا ولا نقصًا كما

---

(١) (حليمًا عفوًا) في النسخة (أ)، وكتب الناسخ في الهامش أمامها: (في آيتين أحدهما: ﴿عَفُوًّا غَفُورًا﴾، والآخرىٰ: ﴿حَلِيمًا غَفُورًا﴾، ولم يرد الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ أنهما كذلك في أنه ...) في النسخة (ج).

(٢) -(هو) في النسخة (ج).

(٣) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).

زعموه، لم يكن نفيه مدحًا، ولهذا فإن الإنسان لا يُمدح بأنه ليس جالسًا في داره، لما كان إثباته ليس مدحًا ولا نقصًا.

**وأما ثانيًا**: فلأن نفي السِنَة والنوم في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] لما كان نفيه مدحًا كان إثباته نقصًا، فهكذا[١] فيما نحن فيه، لما كان نفي الرؤية مدحًا، كان إثباته[٢] نقصًا، والجامع بينهما أن التمدح لما كان متعلقًا بالنفي فيهما، كان النقص متعلقًا بالإثبات فيهما، **فثبت بما ذكرنا** أن رؤيتنا لله تعالىٰ يفيد النقص.

**وإنما قلنا**: «إن النقص علىٰ الله تعالىٰ محال»، فلوجهين:

**أما أولًا**: فلا يلزمنا تفصيل وجه النقص، بل نقول نعلم ضرورة من دين الأمة وقصد صاحب الشريعة أن النقائص علىٰ الله تعالىٰ مستحيلة، فلا يجوز إثباتها، ولا إثبات ما يؤدي إليها، وهذا كاف.

**وأما ثانيًا**: فعلينا أن نقيم الحجة علىٰ إظهار وجه النقص، فنقول: ليس يخلو النقص إما أن يكون عدمًا لشيء من صفاته الذاتية أو لحصول ما ينافيها ويضادها، أو لصدور فعلٍ لا يجوز صدوره عنه كالقبيح أو لعدم صدور فعل يجب صدوره عنه، كتركِ الواجب، فالنقص لا يخلو حاله من هذه الوجوه الأربعة، ولما علمنا أن رؤيته تعالىٰ لا تؤدي إلىٰ القسمين الآخرين إذ لا تعلق للرؤية بما يخص الأفعال، علمنا أنه يلزم النقص أحد القسمين الأولين إما بخروجه عن صفاته الذاتية أو حصول ما ينافيها ويضادها، كأن يكون مقابلًا في جهةٍ من جنس المرئيات الجسمية أو العرَضية، ولما كان هذا محالًا في حقه، كانت الرؤية محالًا أيضًا.

فهذا تمام الاستدلال بهذه الآية في تمشيتها علىٰ هذين الوجهين.

---

(١) (فهكذىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٢) (اثباته) في النسخة (ب، ج).

**وتمام تقرير هذا المسلك بإيراد ما يتوجه من الأسئلة والانفصال عنها، وقد مضىٰ أكثرها في أثناء الاستدلال، وبقىٰ علينا سؤالان:**

**السؤال الأول**: يتوجه علىٰ التمشية الأولىٰ: بمَ تنكرون علىٰ من يقول: إن الإدراك يطلق حقيقة في(١) البلوغ؟ كما يقال: أدرك الغلام؛ إذا بلغ، وأدركت الثمرة؛ إذا بلغت أيضًا، وعلىٰ اللحوق كما يقال: أدرك القوم؛ إذا لحق بهم، كما قال [قوم](٢) موسىٰ: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١] أي ملحقون، وتستعمل مجازًا في الرؤية للشيء المتناهي الحاصل في الجهة، كالجسم واللون، ووجه المجاز فيه: هو أن الواحد منَّا إذا أبصر الشيء المتناهي من الأجسام والأعرَاض، فكان بصره علىٰ بُعدٍ من ذلك الشيء المرئي، فجرىٰ مجرىٰ أن يقطع مسافةً إلىٰ شيء حتىٰ يبلغه، ويصل إليه، فلهذا سميت الرؤية للشيء المتناهي من الأجسام والأعرَاض بالإدراك مجازًا لما ذكرناه.

**فإذا عرفت هذا فنقول**: الإدراك المنفي في الآية إنما نريد به أنه لا يبلغ كنه ذاته تعالىٰ ولا ينال حقيقتها، ولم نُرد نفي الرؤية مطلقًا، فيكون معنىٰ الآية وفائدتها، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، أي لا تبلغه ولا تنال كنه حقيقته، وهذا لا ننكره.

**وجوابه من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا**: فقولكم: إن الإدراك إذا كان مقرونًا بالبصر فإنه يستعمل في الرؤية مجازًا خطأ، لأنَّا نعلم بالضرورة سبقه إلىٰ أفهام العقلاء في إفادته للرؤية، وأنه موصّل إلىٰ معناها وحقيقتها وهذا علامة كون الشيء حقيقةً فيما استعمل فيه.

**وأما ثانيًا**: فإن كان استعماله في إفادة معنىٰ الرؤية مجازًا، كان استعماله في إفادة معنىٰ البلوغ واللحوق مجازًا أيضًا، لأنه إن لم يكن أسبق إلىٰ الأفهام في إفادته لمعنىٰ الرؤية من إفادته للبلوغ واللحوق، ولم يقصر عنهما، فإذا كان حقيقةً فيما استعملا فيه وجب أن يكون أيضًا حقيقة فيما استعمل فيه من غير فرق.

---

(١) (علىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(قوم) في النسخة (أ، ب، ج).

**وأما ثالثًا:** فإن جاز نفي الإدراك المقرون بالبصر، ثم لا يكون مفيدًا لنفي الرؤية مطلقًا، بل يفيد نفي[1] البلوغ إلىٰ كنه[2] حقيقته ونفي الإحاطة، ليجوزنّ أن يكون النفي في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ليس نفيًا للسِنَة والنوم مطلقًا، بل الغرض منه نفي الغفلة، لا نفي السِنَة مطلقًا، فلما كان هذا فاسدًا دل علىٰ فساد ما زعموه في الإدراك بالأبصار.

**السؤال الثاني:** يتوجه علىٰ التمشية الثانية، وهو قولهم: لا نسلم أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] تمدح، **وبيانه:** أن كون الشيء صفة مدح وكون الشيء صفة ذم أمر حقيقي، لا يختلف حاله باختلاف مواقعه، كـ«العلم» فإنه مدح أينما وقع، و«الجهل» صفة ذمٍ أينما وقع، لا يختلف حالهما.

**فإذا عرفت هذا فنقول:** كون الشيء غير مرئي لا يمكن أن يكون صفة مدح، لأن الطعوم والروائح مشاركة لله تعالىٰ في كونها غير مرئية، مع أن المدح غير حاصلٍ فيها، فعلمنا بذلك أن قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ليس بصفة تمدح، وإذا لم تكن مدحًا لم يكن إثباتها نقصًا كما زعمتم.

**وجوابه من أوجهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا:** فهذا الإنكار لا يستقيم علىٰ أصولكم، لأن عندكم أن الله تعالىٰ له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لأنه ليس داخلًا تحت حُكمٍ ورسمٍ، فيجوز أن يمدح من لا يستحق المدح ويجعل الشيء تمدحًا، وإن لم يكن تمدحًا، ولا يُعترض عليه في أفعاله، وإذا كان الأمر هكذا عندكم، فلِمَ لا يجوز أن يقال: إن الله تعالىٰ شاء أن يجعل نفي الرؤية في حقه تعالىٰ تمدحًا، ولم يشأ أن يجعله تمدحًا في حق الروائح والطعوم، وإذا كان هذا سائغًا علىٰ أصولكم، بطل قولكم: إن نفي الرؤية ليس تمدحًا.

---

(١) -(نفي) في النسخة (ب، ج).

(٢) (نفي) في النسخة (ب، ج).

**وأما ثانيًا:** فلأنه لا خلاف بين الأمة في قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ[(١)] صَـٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]، أنه وارد مورد التمدح، مع أن الطعوم والروائح تشاركه في ذلك فإذا كان تمدحًا مع المشاركة جاز في نفي الرؤية أن يكون تمدحًا مع المشاركة [(٢)] أيضًا.

**وأما ثالثًا:** فلأنَّا نقول: إن التمدح إنما وقع بمجموع الأمرين: وهو أنه تعالىٰ يَرىٰ ولا يُرىٰ، لأن بمجموعهما يحصل التميز، وتقع المباينة بينه وبين غيره، فلهذا كان التمدح واقعًا بمجموعهما لما ذكرناه، فبطل ما قالوه.

فهذا ملخص ما وجدته في تقرير هذا المسلك.

**المسلك الثاني: طلب الرؤيا يقتضي الفساد والبطلان**، وما كان مقتضيًا للفساد والبطلان فهو فاسد باطل، فالقول: بالرؤية يكون باطلًا وفاسدًا لا محالة.

**وإنما قلنا:** «إن سؤال الرؤية وطلبها يقتضي الفساد والبطلان»، فلأن الله تعالىٰ ما ذكرها مطلوبةً لأحدٍ ولها سائلًا إلا ردها واستعظمها وأنكرها عليهم غاية الإنكار، ويدل علىٰ ذلك ثلاث آيات:

**الأولىٰ:** قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١]، فوصف الله تعالىٰ من سأل الرؤية وطلبها بكونه عاتيًا ومستكبرًا، فلو كانت [الرؤية][(٣)] صحيحةً لو يُوصف طالبها بالاستكبار والعُتو، بل يكون نازلًا منزلةَ من يطلب سائر المعجزات.

**الثانية:** قوله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَـٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ﴾ [النساء: ١٥٣]، فسمىٰ الله تعالىٰ سؤالهم للرؤية ظلمًا، وعاقبهم في الحال بالصاعقة، فلو كانت ممكنةً لما عوقبوا في الحال علىٰ طلبها.

---

(١) (ولم يتحذ) في النسخة (أ، ب، ح).

(٢) -(فإذا كان تمدحًا مع المشاركة جاز في نفي الرؤية أن يكون تمدحًا مع المشاركة) في النسخة (ب، ج).

(٣) -(الرؤية) في النسخة (أ، ب، ج).

**الثالثة**: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، فعاقبهم الله بأخذ الصاعقة لمّا سألوا منكرًا(١) عظيمًا، ومحالًا شنيعًا وهو الرؤية، فلو كانت صحيحةً لما عوقبوا عليها كما لو طلبوا معجزة ثانية، فصَّح بما تلوناه من هذه الآيات أن الله تعالىٰ أوردها مورد الإنكار والتشنيع علىٰ طالبيها، ونادىٰ عليهم بالجهل، واستسخف عقولهم واستعظم مقالتهم، كما استعظم مقالة من اعتقد اتخاذه للولد في قوله تعالىٰ: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَـٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدًا﴾ [مريم: ٨٨-٩١].

**فثبت بما ذكرنا** أن سؤال الرؤية وطلبها يقتضي الفساد والبطلان.

**وإنما قلنا**: «إن كل ما(٢) كان مقتضيًا للفساد والبطلان فهو فاسدٌ باطل»، فهذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحًا لم يكن مقتضيًا للبطلان والفساد، فوجب القضاء ببطلان الرؤية وفسادها، وهذا مسلك قوي في بطلان قول من يجوّز الرؤية، يهدم منارهم ويقطع دابرهم.

**لا يقال**: إنما وصفهم الله بالعتوّ والاستكبار وعاقبهم بأخذ الصواعق، ليس لأنهم طلبوا محالًا، فطالبُ المحال لا يوصف بكونه عاتيًا مستكبرًا، فإن من طلب الجمع بين الضدين لا يوصف بالعتوّ والاستكبار، بل نقول: إنما وصفهم الله بالعتوّ والاستكبار لما سألوا الرؤية في الدنيا وهم لا يستحقونها في الدنيا، لأنها من أعظم المنازل وأجلّ المراتب، فلما سألوها في الدنيا لا جرم وُصفوا بالعتوّ والاستكبار.

**لأنّا نقول**: هذا فاسد لوجهين:

**أما أولًا**: فهذا هو النكر والشناعة علىٰ قائلة فإنه رد لظاهر الآية وإبطال لتنصيصها، فإن كل من قرع سمعه ظواهر هذه الآيات، فإنه يعلم قطعًا لا يتمارىٰ

(١) (منكر) في النسخة (ب).
(٢) (كلما) في النسخة (ج).

فيه أن الإنكار عليهم إنما ورد مطلقًا علىٰ طلب الرؤية من غير التفات إلىٰ قيدٍ من قيودها البته.

**وأما ثانيًا**: فلو جاز أن يكون الإنكار عليهم لما ذكروه لا لأجل طلب الرؤية، لجاز أن يكون الإنكار علىٰ من اعتقد اتخاذه للولد ليس لاتخاذه للولد، بل لأمرٍ آخر وراءه، فكما أن هذا باطل بالضرورة، فهكذا ما ذكروه في الرؤية، فبطل ما توهموه.

**المسلك الثالث: التمسك بقوله تعالىٰ جوابًا لموسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ لما سأل الرؤية:** ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

**ووجه الاستدلال** بهذه الآية أن كلمة «لن» موضوعه[١] للنفي علىٰ سبيل الأبد في المستقبل واردة[٢] لإكذاب من يقول: سيفعل زيدٌ، فيقول في جوابه: لن يفعل، كما نقل عن صاحب «العين»[٣]، وهكذا قرره الزمخشري في «مفصله» ولا شك في فضلهما وتقدمهما في علم الأدب.

**فإذا عرفت هذا فلا إشكال** أن «لن» داخله علىٰ الفعل المضارع في قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وهو مفيد لرؤية الغير، فوجب بحكم الآية ألا يراه

---

(١) (موضعه) في النسخة (ب). (٢) (وارادة) في النسخة (ب).

(٣) صاحب «العين» هو: الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي: (١٠٠ - ١٧٠ هـ = ٧١٨ - ٧٨٦ م): عالَم عبقري نحوي، من أهل ودام، نشأ بها وتعلم، ثُمَّ انتقل إلىٰ البصرة وعاش فيها. واضع علم العروض وعلم المعاجم، وعلامات التشكيل في اللغة العربية. وله نظريات تربوية في التعليم سبق بها زمانه. تتلمذه علىٰ أبي أيوب السختياني. ومن تلامذته سيبويه. قال سفيان الثوري: «من أراد أن ينظر إلىٰ رجل خلق من ذهب ومسك فلينظر إلىٰ الخليل». وقد ترك لنا كتاب «العين» وكتاب «العروض» وكتاب «الشواهد» وكتاب «النقط والشكل» وكتاب «النغم». نزهة الألباء، ٥٨. وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٢/ ٢٤٤). معجم الأدباء، ج١١، (الخليل). البداية والنهاية، ابن كثير، (١٠/ ١٦١)، طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الأندلسي الإشبيلي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثانية، الناشر: دار المعارف، ص٤٧، طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، تحقيق محمود محمد شاكر طبع في مصر ١٩٥٢، (١/ ٢٢)، الأعلام، الزركلي، (٢/ ٣١٤).

موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وإذا لم يره موسىٰ مع ما له من المنزلة والحظوة عند الله تعالىٰ فغير موسىٰ من المؤمنين أحق بألا يراه.

**لا يقال:** لو كانت «لن» موضوعه للنفي علىٰ جهة التأبيد لما وردت للنفي المنقطع، وقد وردت في المنقطع كما في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥]، وقد علمنا قطعًا بالضرورة أنهم يتمنون الموت في الاخرة، والخلاص من النار.

**لأنَّا نقول:** هذا باطل بوجهين:

**أما أولًا:** فلأنَّا قد قررنا أن أصل وضعها إنما هو للنفي علىٰ جهة الأبد والاستغراق[1] بما حكيناه عن أئمة اللغة وعلماء العربية، ولسنا نمنع من استعمالها مجازًا فيما ذكروه.

**وأما ثانيًا:** فلا نسلم أنها واردة علىٰ سبيل المجاز لأن[2] الموت الذي نفىٰ أنهم يتمنونه هو الموت الذي يوردهم إلىٰ العذاب الأليم، وهم لا يتمنونه أبدًا، فإذًا هي مستعملة في حقيقتها في نفي التأبيد، والموت الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يخلصون به من العذاب الدائم، فلهذا كان أحدا الموتين غير الآخر، وصح أن «لن» نافية علىٰ أصل وضعها للتأبيد في النفي المستغرق.

**فهذا تمام القول علىٰ المسالك السمعية المعتمدة في نفي الرؤية**، ونحن نردفها بالكلام علىٰ المسالك الإقناعية الفاسدة التي يستعملها المتكلمون، ثم نذكر وجه ضعفها بمشيئة الله تعالىٰ وعونه.



---

(١) +(والاستغراق) مكررة في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (أ).

# الفصل الثالث
# في ذكر الطرق الإقناعية

**اعلم** أن المعتزلة يذكرون أدلةً في نفي الرؤية ويستعملونها، فلنوردها بيانًا لفسادها وضعفها:

**الطريق الأول: دلالة الأجناس**: وحاصل ما قالوه: فيها هو أن المرئيات في الشاهد أجناس مخصوصة، وهي الجواهر والأجسام والألوان فلا يخرج من هذه الأجناس ما هو منها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، فلا يصح أن يرىٰ إلا ما كان من جنسها في الجسمية والعرَضية، كما أن المسموعات في الشاهد لما كانت جنسًا مخصوصًا وهي الأصوات، فكما لا يجوز أن يسمع ما ليس بصوتٍ، فهكذا لا يجوز أن يُرىٰ ما ليس من هذه الأجناس التي ذكرناها، فإذا استحال في حق الله تعالىٰ أن يكون جسمًا أو عرَضًا، استحال في حقه أن يكون مرئيًا.

**والاعتراض علىٰ هذا الطريق من وجوهٍ ثلاثة:**

**أما أولًا**: فلأن[1] ما ذكروه هو مجرد دعوىٰ عارية عن الحجة وإقامة الدلالة في أنه لا يُرىٰ إلا ما كان من جنس هذه المرئيات، وما المانع من أن يرىٰ ما كان مخالفًا لها في حقائقها، فمجرد المطالبة كافٍ في إبطاله وسقوطه.

**وأما ثانيًا**: فهو أن الأمور التي يستحيل عليها الرؤية أجناس مخصوصة في الشاهد، فإن لزم من مجرد صحة كونه تعالىٰ مرئيًا أن يكون من جنس ما يُرىٰ في الشاهد، لزم من استحالة كونه تعالىٰ مرئيًا أن يكون من جنس ما لا يرىٰ في الشاهد من غير فرق.

---

(١) (فلين) في النسخة (أ، ب، ج).

**وأما ثالثًا**: فهو أنَّا نرىٰ الجسم والسواد والبياض، ولا يلزم من رؤيتنا لها أن يكون كل واحدٍ منها مثلًا للآخر، فهلا جاز أن يكون الله تعالىٰ مرئيًا ولا يكون مثلًا لهذه المرئيات، وعلىٰ الجملة فما ذكروه إنما هو تعويل علىٰ مجرد ما وجدوه، فكان خطأً فاسدًا، ويوضح هذا أن صحة كون الشيء معلومًا حاصلةُ في الشاهد عن أجناسٍ مختلفةٍ، ومع ذلك فإنه يصح أن يعلم ما خالفها، فهكذا الحال في صحة كون الشيء مرئيًا، فإنه حاصل في الشاهد لأجناسٍ مختلفة، ويجوز أن يَرىٰ ما خالفها.

**الطريق الثاني: دلالة الأخص: وتقريرها**: هو أن المرئي إنما يُرىٰ عندهم علىٰ أخص أوصافه كالتحيز في الجوهر، والهيئة[1] في اللون، فلو كان الله تعالىٰ مرئيًا كما زعموه لكان يجب أن يُرىٰ لمكان صفته المقتضاه، والصفة المقتضاه في حقه تعالىٰ هي كونه قادرًا وعالِمًا وحيًا وقديمًا، وهذه الصفات يستحيل في كل واحدةٍ منها أن يكون مرئيًا عليها.

**أما كونه «قديمًا»**: فلأن المرجع به إلىٰ أنه لا أول لوجوده، فهو مشتملٌ علىٰ أمرين: الوجود، ونفي الأولية، وباطل أن يُرىٰ لمكان الوجود، لأنه كان يلزم أن يرىٰ جميع الموجودات، وهذا محال، فبطل أن يُرىٰ لوجوده، ومحال أن يُرىٰ لمكان نفي الأولية، لأنها أمرٌ عدمي، والأمور العدمية لا تكون مؤثرة في الأمور الثبوتية لتناقضهما، وأما كونه تعالىٰ قادرًا وعالِمًا وحيًا فلو تعلقت بها الرؤية في حقه تعالىٰ لتعلقت بها في حقنا، فكان يلزم أن يرىٰ الواحد منَّا علىٰ كونه قادرًا وعالِمًا كما يرىٰ علىٰ كونه متحيزًا، فيلزم أن تكون القادرية والعالِمية والحيية معلومة بالضرورة، وهذا باطل بالضرورة، فلهذا استحال أن يكون الله تعالىٰ مرئيًا.

فهذا ما عولوا عليه في تقرير هذه الطريقة.

---

(١) (والهئه) في النسخة (أ، ب).

**والاعتراض علىٰ ما قالوه من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأن عند المخالف إنما يُرىٰ القديم لحقيقة ذاته المخصوصة لا لصفةٍ، كما يخالف خلقه بحقيقة ذاته لا لصفةٍ زائدة، فلا يلزم من تعلق رؤيتنا بحقيقة ذاته تعلقها بكونه قادرًا وعالِمًا وحيًا.

**وأما ثانيًا:** فلو قلنا: إنه تعالىٰ يُرىٰ لمكان صفته المقتضاه، فلِمَ لا يُرىٰ علىٰ كونه قادرًا وعالِمًا وحيًا.

**قولهم:** لو رُؤي[1] علىٰ هذه الصفات لصح في الواحد منَّا أن يكون مرئيًا عليها، لأن ما كان مصححًا للرؤية لا يختلف حاله.

**قلنا:** إن هذه الصفات عند القائلين بصحة الرؤية لا تماثل هذه الصفات في حقنا من كل الوجوه، وإذا لم تكن مُماثلةً لها من كل الوجوه، لم يجب استوائها[2] في هذا الحكم، وهو تصحيح الرؤية، ففسد بما حققناه ها هنا ما ذكروه.

**الطريق الثالث: دلالة التماثل والخلاف:** وحاصل ما قالوه فيها:

هو أن كل ما كان إدراكه مقصور علىٰ حاسة واحدة، فإنه لا يكون إلا متماثلًا أو[3] متضادًا كما نعلمه في السواد مع سوادٍ مثله، أو في السواد مع البياض، فلو كان الله تعالىٰ مرئيًا لكان إما مثلًا لبعض الألوان أو مضادًا، ولما استحال في حقه تعالىٰ أن يكون مثلًا لها أو مضادًا لها استحال كونه مرئيًا لما ذكرناه.

**والاعتراض علىٰ ما ذكروه من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأنهم لم يريدوا فيما ذكروه علىٰ مجرد الدعوىٰ من غير إقامة برهان علىٰ ما ادعوه، اللهم إلا أن يقولوا: إنَّا لم نجد شيئًا مقصورًا علىٰ حاسةٍ واحدةٍ في الإدراك إلا متماثلًا أو متضادًا، كان ذلك تعويلًا علىٰ مجرد الوجود، وأنه محال.

---

(١) (رُإي) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (استواوها) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (و) في النسخة (ب، ج).

**وأمـا ثانيًا**: فحاصل هذه الدلالة أنه تعالىٰ لو رُؤي[١] لوجب أن يكون من جنس الأجسام والأعرَاض، وقد قررنا ضعف هذه الطريقة فيما مر.

**الطريق الرابـع: دلالة الانطباع: وتقريرها**: هو أن رؤية الشـيء ليس إلا حصول صورته في الحاسـة، إذ لا تعقل رؤية الأشـياء إلا انطباعها في الحواس، فلو كان الله تعالـىٰ مرئيًا لوجب أن تكون ذاته منطبعة في حواسـنا، وهـذا محال في حقه تعالىٰ، فبطل أن يكون مرئيًا، فهذا ما عولوا عليه في هذه الطريقة.

**والاعتراض من وجهين:**

**أمـا أولًا**: فهـم لا يسـلمون أن الرؤيـة ليسـت إلا الانطباع، بـل نقول: إن الواحـد منًّا إنما يكون رائيًا بمعنىٰ يخلقه الله تعالىٰ في عينه من غير حاجةٍ إلىٰ الانطباع.

**وأما ثانيًا**: فلأنهم يقولون: إذا كانت حقيقة ذاته تعالىٰ ومعناها ثابتة في نفوسـكم بالعلم، فهلّا جاز أن تكون حقيقة ذاته[٢] ثابتة[٣] في حواسكم بالإدراك.

**لا يقال**: إنه لا يتصور حقيقة ذاته تعالىٰ في حواسنا إلا بالانطباع.

**لأَنَّـا نقول**: هذه دعوىٰ فمـا برهانكم عليها، بل ما أنكرتـم أن تكون حقيقة ذاته ثابتة من غير انطباع.

**الطريق الخامس: دلالة الإلزام:**

**وحاصلهـا** هـو أن الرؤيـة لو تعلقت بـذات الله تعالىٰ لوجب أن تتعلق به سـائر الإدراكات، فكان يلزم أن يكون الله تعالىٰ مَسـمُوعًا مَذُوقًا مَشمومًا ملموسًا، ولما استحال ذلك في حقه بضرورة العقل ونظره، فهكذا الحال في الرؤية في حقه، فبطل أن يكون مرئيًا.

---

(١) (رُإي) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (ذاتية) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(ثابتة) في النسخة (ب، ج).

**والاعتراض** على هذا الإلزام هو أن القائلين بجواز الرؤية على الله فريقان: منهم من اعتمد الأدلة العقلية، ومنهم من اعتمد الأدلة النقلية.

**فأما المعتمدون للأدلة العقلية**، فقد التزموا هذا وزعموا أن الله تعالىٰ يصح عليه أن يكون مدرَكًا بهذه الإدراكات، واعتذروا عن هذا بأنهم إذا جعلوه مرئيًا لم يلزم أن يكون من جنس هذه المرئيات، فهكذا إذا جعلوه مَلمُوسًا ومَذُوقًا لم يكن من جنس هذه المدركات، تعالىٰ الله عن سخف ما زعموه، وتقدس عن شنيع ما توهموه عُلوًا كبيرًا.

**وأما المعتمدون منهم على الأدلة النقلية**، فلهم أن يقولوا أن الأدلة النقلية ما دلت إلا على كونه تعالىٰ مرئيًا فقط، ولم تدل على أنه مُدرك بشيء من هذه الإدراكات، فلهذا لم يلزمنا القول بها.

فعلىٰ كلا الوجهين يبطل التعويل على مثل هذا الإلزام.

**الطريق السادس**: دلالة سمعية: وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ﴾ [الشورى: ٥١].

**قالوا**: فوجه الدلالة على استحالة الرؤية من هذه الآية على الله تعالىٰ هو أن الله حكىٰ أنه لا يُكلم أحدًا من البشر إلا على أحد وجوهٍ ثلاثة: إما على طريق الوحي وهو الإلهام، والايقاع في القلب كما أوحىٰ إلىٰ أم موسىٰ، وإما على أن يُسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجسام، كما أوحىٰ إلىٰ موسىٰ، وإما أن يُرسل إليه رسولًا من الملائكة، فيوحي الملك إليه، كما كلّم الأنبياء غير موسىٰ.

**قالوا**: فنفىٰ الله أن يكلم بشرًا إلا على هذه الوجوه، ومع ذلك لم يره أحدٌ منهم، وإذا ثبت أنه لا يراه من لا يكون مُكلِمًا له، فبأن لا يراه من كونه غير مكلِمٍ له أولىٰ وأحق.

فهذا ما عولوا عليه في هذه الدلالة.

**والاعتراض عليه من وجهين:**

**أما أولًا:** فلأنه ليس في هذه الدلالة إلا أن الله لا يكلم أحدًا إلا علىٰ هذه الوجوه الثلاثة، فمن أين أنكرتم أن ذاته تستحيل عليها الرؤية؟ فما ذكرتموه لا يُشعر بالمقصود ولا يدل عليه.

**وأما ثانيًا:** فلأن محصول الآية وفائدتها علىٰ زعمكم هو أنه تعالىٰ لا يكلم أحدًا إلا علىٰ أحد هذه الوجوه التي ذكرتموها إلا وهو يراه، فإذا لم يكن رائيًا له فيها؛ استحال أن يكون رائيًا في حالٍ أصلًا، فنقول: لعل أهل الجنة يرونه وإن لم يكن مكلمًا لهم؟ فبطل استدلالهم بهذه الآية.

وصح أن الاعتماد علىٰ ما قدمناه من المسالك المتقدمة، فهذا هو الكلام علىٰ الطرق الإقناعية.



# الفصل الرابع
# في ذكر شُبههم وهي عقلية وسمعية

وقد اعتمدوا من جهة العقل علىٰ شُبهٍ ركيكة، وقد أجمع المحققون منهم كابن الخطيب وغيره أن الأدلة العقلية في هذه المسألة غير معتمدة، فإنه حررها في كتابه «النهاية»، وكتابه «الأربعين» وبالغ في تقريرها، وحكىٰ عن أصحابه أنهم قد حرروها علىٰ وجوهٍ كثيرة هي أضعف مما قرره، ثم قال في آخر كلامه في الكتابين: أن التمسك بها يضعف، فإذا كان المحققون مصرحين بهوانها وركتها، فما ظنك بخصومهم! ونحن نوردها ونحقق الكلام في ضعفها، وهي نوعان:

**النوع الأول منها: [شُبههم][1] عقلية:**

وأقوىٰ ما ذكروه من هذا النوع، شبه أربع:

**الشبهة الأولىٰ:** -هي المشهورة- دلالة الوجود:

**وتقريرها:** هو أنَّا نعلم بالضرورة أن هذه الجواهر والألوان مشتركة في صحة كونها مرئية، وبداهة[2] العقول تشهد بأن هذه الصحة لا بد لها من علة، فإن المعدومات في أنفسها لا تصح أن تكون مرئية، وهذه الموجودات من الجواهر والألوان يصح أن تكون مرئية، فلو لا أمرٌ لأجله صح في هذه الموجودات أن تكون مرئية، وإلا لم يكن حصول هذه الصحة لها أولىٰ من حصولها لهذه المعدومات، فوجب لما ذكرناه تعليل هذه الصحة.

**فإذا ثبت هذا فنقول:** إنه لا يمكن تعليل هذه الصحة بخصوصية كون الجوهر جوهرًا أو متحيزًا، ولا بكون اللون هيئةً[3]، لأن هذا يوجب تعليل الأحكام

---

(١) -(شبههم) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (وبداية) في النسخة (أ، ب، ج).
(٣) (هئة) في النسخة (أ، ب، ج).

المتساوية بالعلل المختلفة، وهو باطل، لأنه لو جاز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة لجاز أن تعلل صحة الفعل تارةً بالقادرية، وتارة بغيرها، فيؤدي إلىٰ أن يصح الفعل ممن ليس بقادر، وهذا محال.

فإذًا لا بد من تعليل هذه الصحة بأمرٍ مشترك، ولا شيء يمكن أن تشترك فيه الأجسام والأعرَاض إلا أمران: الوجود والحدوث، والتعليل بالحدوث باطل، لأنه عبارة عن وجودٍ مسبوق بعدم، لا يعقل أن يكون جزءً[1] من العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود، ولا شك أن الوجود مشترك بين القديم تعالىٰ وبين سائر المرئيات، فيجب أن تكون هذه الصحة متحققه في حقه، وهذا هو المقصود.

فهذا ملخص ما ذكره صاحب «النهاية».

**واعلم أن لنا في الجواب عن هذه الشبهة مقامات ثلاثة:**

**المقام الأول: التحقيق:**

**وحاصله:** أنَّا نسلم أن هذه الصحة أعني صحة كون الأشياء مرئية معللةً بعلةٍ.

**ولكنا نقول:** العلة في صحة كونها مرئية هي التحيز في الجوهر، والهيئة[2] في اللون، ولهذا فإنه متىٰ كان متحيزًا صح أن يكون مرئيًا، ومتىٰ لم يكن متحيزًا؛ استحال كونه مرئيًا، وهكذا الكلام في هيئة[3] اللون، فلما كانت هذه الصحة دائرة مع التحيز والهيئة[4] في اللون طردًا وعكسًا، وجب أن تكون معللةً بهما.

**قوله:** «هذا يلزم منه تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وهو باطل بما قدمناه».

---

(١) (جزا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٢) (والهئة) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) (هئة) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) (والهية) في النسخة (أ، ب).

**فنقول**: هذا جائز، **ويدل عليه أمور سبعة**:

**أولها**: أن الأشياء المختلفة مشتركة في أن كل واحدٍ منها مخالفٌ للآخر، وحقيقة المخالفة أمرٌ واحدٌ وهو ألا يَسُدّ أحدهما مسدَّ الآخر، وهذا شيء واحد، فإن عللتموه بحقائقها المختلفة، فقد عللتم الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وجاز مثله في مسألتنا، وإن زعمتم أن المخالفة ليس أمرًا ثبوتيًا، وإنما هي أحكام إضافية، فهكذا نقول: في صحة كون الأشياء مرئية ليس أمرًا ثبوتيًا، وإنما هي أحكام إضافية من غير فرق.

**وثانيها**: أنكم إذا عللتم كون الأشياء مرئية بوجودها كما زعمتم فبماذا تعللون كونها[1] موجودة؟ فإن عللتموها بوجودها فهو باطل، لأنها قبل أن تكون موجودة لم يثبت لها وجود، وإن عللتموها بخصوصية حقائقها، فقد عللتم الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، فقد سلمتم ما منعتم منه، وإن زعموا أن صحة كون الأشياء موجودة ليس أمرًا ثبوتيًا، فهكذا نقول: في صحة كون الأشياء مرئية أيضًا.

**وثالثها**: أن صحة كون الشيء معلومًا ومخبرًا عنه، أحكام متساوية لاشتراكها في معقول حقائقها، وقد عللت بالحقائق المختلفة.

**ورابعها**: أن صحة العالِمية والقادرية أمرٌ واحد مشترك بيننا وبين القديم تعالىٰ، ومع ذلك فإنكم عللتم هذه الصحة في الشاهد بالحياة المحدثة، وفي الغائب عللتموها بالحياة القديمة، مع اختلاف الحياتين في حقائقهما، وفي هذا اختلاف العلة مع تساوي الأحكام.

**وخامسها**: أن الأعَراض مع اختلافها واختلاف أجناسها، حقائقها مشتركة في وجوب حاجتها إلىٰ المَحالّ، ومعلوم أن حاجتها إلىٰ محالّها هو أمرٌ واحد، ومع ذلك عللتموه بالحقائق المختلفة.

---

(١) (لونها) في النسخة (ب).

**وسادسها**: هو أن علم الله تعالىٰ مساوٍ للعلم الحادث عندكم في تعلقهما بمعلوم واحد علىٰ سائر الوجوه، ثم لا يلزم من اشتراكهما في هذا الحكم الذي هو معلول حقائقهما؛ تماثلهما.

**وسابعها**: هو أن الظلم إنما قُبّحَ لكونه ظلمًا، والجهل إنما قُبّحَ لكونه جهلًا، والكذب إنما قُبّحَ لكونه كذبًا، بدليل أن القبح يدور مع هذه الوجوه وجودًا وعدمًا، والقبح في هذه الأمور هو شيء واحد، وقد عُلّل بهذه الأمور المختلفة.

**فثبت بما ذكرناه** من هذه الوجوه أن الأحكام المتساوية يجوز أن تكون معللة بالعلل المختلفة، فبطل ما زعموه؛ وصح أن رؤية الجوهر واللون معللة بحقائقهما المختلفة لما ذكرناه.

**المقام الثاني**: هب أنَّا سلمنا لكم أن الأحكام المتساوية لا يجوز تعليلها بالعلل المختلفة، فأخبرونا بماذا تُعلل صحة كون الجوهر والألوان مرئية؟ فإن[1] قالوا: بالوجود لأنه هو الأمر المشترك بين القديم تعالىٰ وسائر المرئيات، فلهذا وجب أن يكون هو العلة في صحة رؤيتها.

**فنقول**: الحُكم بكون الوجود علةً لصحة رؤية المرئيات باطل، لوجوهٍ ثلاثة:

**أما أولها**: فلأنه لو كان علةً في هذه الصحة لكان لا يخلو حاله إما أن يكون علةً لصحة رؤية نفسه، أو علة لصحة رؤية الحقائق الذي هو صفة لها، فإذا كان علةً لصحة رؤية نفسه فهو باطل، لأنه كان يلزم ألا يرىٰ من السواد إلا وجوده، وألا يرىٰ من البياض إلا وجوده، وألا يرىٰ من الجوهر إلا وجوده، وحينئذٍ يكون متعلق رؤيتنا في المرئيات أمرًا واحدًا وهو الوجود وهذا يقتضي[2] ألا نميز من حيث الإبصار بين السواد والبياض والجوهر من حيث الإدراك، لأن متعلق الإدراك فيهن واحد، وهو الوجود، واستحالة هذا معلومة بالضرورة، فلا نحتاج فيها إلىٰ الإطناب.

---

(١) () في النسخة (ب، ج).

(٢) (وهذا يقتضي) مكررة في النسخة (ب).

**فبطل أن يقال**: إن الوجود علةٌ في صحة رؤية نفسه، وإن كان علةً في رؤية الحقائق الذي هو صفة لها، فهو باطل أيضًا، لأن السواد إنما صحت رؤيته لكونه سوادًا لا لأمرٍ آخر منفصل عن كونه سوادًا كما أن السواد إنما عُلِمَ لكونه[1] سوادًا لا لأمرٍ منفصل، فكما أن القول بأن السواد يعلم سوادًا لأمرٍ وراء كونه سوادًا؛ قولٌ يُعلمُ فساده بالبديهة، فهكذا القول: بأن السواد إنما يصح رؤيته لأمرٍ وراء كونه سوادًا يكون فاسدًا أيضًا، فبطل أن يكون الوجود هو العلة في صحة كون الشيء مرئيًا.

**وثانيها**: أن الوجود لو كان علةً في صحة كون الأشياء مرئية للزم أن تكون الروائح والطعوم كلها مرئية، لأن الوجود لا محالة ثابت لها، وهو أمرٌ واحدٌ، فكان يلزم أن تكون مرئية، والعلم باستحالة كونها مرئية ضروري.

**وثالثها**: أن حواسنا سليمة والموانع مرتفعة، وشرائط الرؤية حاصلة، فلو كان الوجود هو العلة في صحة رؤية الأشياء، لوجب في العلوم والقُدّر أن تكون مرئية لنا الآن، وهذا محال بالضرورة، ولا يمكن ارتكاب[2] كونها مرئية **لأمرين**:

**أما أولًا**: فلأن هذه مكابرة وجحد للضرورة، فلا يُسمع. **وأما ثانيًا**: فلأن الألوان لما صح كونها مرئية لنا فإن الأعمىٰ يجد نقصًا في نفسه[3] في استحالة رؤيته لها، فلو كانت العلوم والقُدّر مرئيةً، للزم أن يكون حالنا معها كحال الأعمىٰ مع الألوان، فكان يلزم أن نجد من أنفسنا ذلك النقص الذي وجده الأعمىٰ بامتناعه عن الرؤية للألوان، ولما استحال ذلك علمنا أنها غير مرئية.

**فبطل بما ذكرناه** من هذه الوجوه أن يكون الوجود علةً في صحة كون الأشياء مرئية.

**المقام الثالث**: سلمنا أن العلة في صحة كون الأشياء من الجواهر والألوان مرئيةً هو وجودها، فمن أين أن وجود هذه الأشياء مساوٍ لوجود القديم تعالىٰ؟ حتىٰ إذا

---

(١) (لكو) في النسخة (ب). (٢) (اركاب) في النسخة (أ).

(٣) (نقصه) في النسخة (ب).

وجب كونها مرئية لزم أن يكون مرئيًا، فأقيموا دلالةً ليصح ما ذكرتموه، بل نقول: إن وجوده مخالفٌ لوجود هذه المرئيات، **وبيانه بوجهين:**

**أما أولًا:** فلأن الوجود علىٰ مذهبكم هو نفس الموجود وحقيقته، ولا شك أن حقيقة ذات القديم تعالىٰ مخالفة لحقيقة هذه الجواهر والألوان، فلا يلزم إذا كانت مرئيةً أن يكون مرئيًا.

**وأما ثانيًا:** فلِمَ لا يجوز أن يكون المصحح لرؤية هذه المرئيات هو الوجود، بشرط تقدم العدم، وهذا غير حاصل في القديم تعالىٰ فلا يكون مرئيًا، ألا ترىٰ أن الفعل محتاج إلىٰ الفاعل في حدوثه وهو الوجود، بشرط تقدم العدم فإذا جاز أن يكون الوجود بشرط تقدم العدم[١] علةً لهذه الحاجة، فلِمَ لا يجوز أن يكون علة لهذه الصحة، فبطل ما عوّلوا عليه في هذه الشبهة.

**الشبهة الثانية:** قولهم: القديم تعالىٰ لما كان عالِمًا لذاته، وجب أن يعلم سائر المعلومات، فهكذا إذا كان رائيًا[٢] لذاته، وجب أن يكون رائيًا[٣] لذاته، ومدرِكًا لها، كما يجب أن يرىٰ سائر المرئيات ويدركها، وكل من قال إنه يرىٰ نفسه، فإنه يراه[٤] غيره.

**والجواب عما ذكروه من وجهين:**

**أما أولًا:** فنقول: أليس أنه تعالىٰ قادرٌ لنفسه علىٰ مذهبنا، وقادرٌ بقدرةٍ قديمةٍ علىٰ مذهبكم، ثم لا يلزم أن يكون قادرًا علىٰ نفسه؟ فهكذا نقول: وإن كان رائيًا لذاته علىٰ مذهبنا، ومدرِكًا بإدراك قديم علىٰ مذهبكم، لا يلزم أن يكون رائيًا لذاته.

**فإن قالوا:** إن القدرة علىٰ ذاته تعالىٰ مستحيلة، لأنه بلا أول.

---

(١) -(فإذا جاز أن يكون الوجود بشرط تقدم العدم) في النسخة (ب، ج).

(٢) (راينا) في النسخة (ج).

(٣) (راينا) في النسخة (ج).

(٤) (يرا) في النسخة (ج).

**قلنا**: ورؤية ذاته تعالىٰ مستحيلة لأنه ليس جسمًا ولا عرَضًا، فأقيموا دلالةً علىٰ صحة كون ذاته مدرَكة، وحينئذٍ فلا حاجة بكم إلىٰ تقرير هذه الشبهة.

**وأما ثانيًا**: فهب أنَّا سلمنا أنه تعالىٰ راءٍ[1] لذاته، أو بإدراك قديم علىٰ زعمكم، فمن حق صفة الذات والإدراك القديم ألا يتعلقا بما يكون صحيحًا في نفسه، ولهذا فإن القديم تعالىٰ يستحيل في حقه إدراك المعدومات لما كان إدراكها في أنفسها متعذرًا، فلا بد لكم من إقامة الحجة علىٰ أن ذاته تعالىٰ يمكن أن تكون مرئية، فبطل ما توهموه.

**الشبهة الثالثة**: قالوا: الجواهر والألوان لا بد لها من مصحح في كونها مرئية، ولا مصحح لها إلا كونها قائمةً بأنفسها، والقديم تعالىٰ مشاركٌ لها في كونه قائمًا بنفسه، فيلزم صحة كونه مرئيًا.

**وإنما قلنا**: «إنه لا مصحح لكون الأجسام مرئية إلا كونها قائمة بأنفسها»، فلأنها متىٰ وجدت كانت قائمة بأنفسها، فصح أن تكون مرئية، ومتىٰ قدرناها معدومةً، استحال كونها قائمةً بأنفسها، فلهذا استحال كونها مرئيةً، فإذا شاركها الله تعالىٰ في القيام بنفسه، شاركها في صحة الرؤية، وهذا هو مطلوبنا.

**واعلم أن هذه الشبهة لهم في إيرادها توجيهان:**

**التوجيه الأول**: **أن المصحح للرؤية هو الوجود**: كما حكيناه عن صاحب «النهاية» وقد رمزنا إلىٰ ما حد[2] الجواب عنها، فلا وجه لتكريره.

**والعجب!** منهم أنهم يُوردونها علىٰ هذا الوجه مع أن الوجود عندهم هو نفس الموجود، وأن الموجودات إنما هي مشتركة في أمرٍ لفظي ومع هذا القول لا يمكن إيرادها ولا التمسك بها لأنها غير مشتركة في أمر جامع لها أصلًا.

---

(١) (را) في النسخة (أ). (٢) (إلىٰ مأخذ) في النسخة (ج).

**التوجيه الثاني: أن المصحح للرؤية إنما هو القيام بالنفس**: وهذا فاسد لوجهين:

**أما أولًا**: فنقول لـمَ زعمتم أن العلة في صحة الرؤية الجواهر والألوان والأجسام كونها قائمة بأنفسها؟ فإن قالوا: لأنها متىٰ عُدمت بطل كونها قائمةً بأنفسها، فلهذا استحالت رؤيتها، ومتىٰ وُجدت كانت قائمةً بأنفسها، فلهذا صح أن تكون مرئية.

**قلنا**: كما يبطل كونها قائمةً بأنفسها عند عدمها، فهو يبطل أيضًا تحيزها، وإذا وُجدت فكما أنها قائمة بأنفسها فهي[1] أيضًا متحيزةً، فلِمَ جعلتم العلة في صحة رؤيتها كونها قائمةً أولىٰ من كونها متحيزةً، وإذا كان هذا الاحتمال ممكنًا بطل القطع بكون القيام بالنفس علةً في صحة الرؤية.

**وأما ثانيًا**: فجعل التحيز علة في صحة الرؤية أولىٰ لأنَّا لو قدّرنا شيئًا متحيزًا مفتقرًا في وجوده إلىٰ محلٍّ لم يبطل عنا اعتقاد صحة كونه مرئيًا، ولو قدّرنا أن القدرة وغيرها مما لا يُرىٰ مستغنيًا في وجوده عن محل لم يصح رؤيتها، فالذي يتبعه العلم بصحة الرؤية في الجواهر والأجسام، يجب أنْ يكون هو العلة في رؤيتها دون غيره.

**لا يقال**: لو كان الجوهر مرئيًا لتحيزه، لما رُؤيَ[2] السواد لأنه غير متحيز.

**لأنَّا نقول**: ولو كان الجوهر مرئيًا علىٰ زعمكم لقيامه بنفسه، لما كان السواد مرئيًا لأنه غير قائم بنفسه.

**الشبهة الرابعة**: ولهم فيها توجيهان:

**أحدهما**: أن يجعلوا رؤيته لغيره معلولًا عن رؤيته لنفسه، فيقولون: قد تقرر أن الله تعالىٰ رَّاءٍ لغيره، فيجب أن يرىٰ نفسه، لأن رؤيته لغيره معلول غير رؤيته لنفسه، والاشتراك في المعلول يوجب الاشتراك في العلة.

---

(١) (وهي) في النسخة (ب، ج). (٢) (رُاىٰ) في النسخة (أ، ب، ج).

**وثانيهما**: أن يجعلوا رؤيته لغيره علة في رؤيته لنفسه، فيقولون: قد ثبت أن الله رَّاءٍ لغيره فيجب أن يرىٰ نفسه، لأن[1] العلة في صحة رؤيته لنفسه رؤيته لغيره، والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول.

وعُمدتهم في كلا الوجهين: هو قياسهم ذلك علىٰ الواحد منَّا، فهذا تقرير هذه الشبهة في تعلقهم بها.

**والجواب:**

**أما التوجيه الأول**: فهو باطل، لأن[2] الاشتراك في المعلول لا يوجب الاشتراك في العلة، لأن مثل هذا المعلول يجوز صدوره عن علةٍ أخرىٰ غير تلك العلة، كما نقوله في القبح، فإنه حكم واحد، ومع ذلك تعلق تارة بكون الفعل ظلمًا، وتارة بكونه[3] جهلًا، وإذا كان الأمر هكذا، جاز أن تكون رؤيته لغيره صادرة عن كونه تعالىٰ مُدركًا لا عن رؤيته لنفسه كما زعمتم، فبطل ما قالوه.

**وأما التوجيه الثاني**: فهو فاسد لأمرين:

**أما أولًا**: فنقول: متىٰ يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول حتىٰ أوجبتم من رؤيته لغيره رؤيته لنفسه، إذا كانت رؤيته في نفسه صحيحة، أو[4] وإن كانت مستحيلة، فإن كان الأول: فقرروا أن رؤيته تعالىٰ صحيحة في نفسها، وحينئذ لا حاجة بكم إلىٰ هذا الاستدلال، وإن كان الثاني: فهو باطل، لأن الأمور المستحيلة لا ثبوت لها علىٰ حالٍ أصلاً.

**وأما ثانيًا**: فلأنه إذا لزم من صحة رؤيته لغيره رؤيته لنفسه، فيلزم من صحة تحريكه لغيره تحريكه لنفسه؛ من غير فرقٍ، وهذا باطل، فبطل ما توهموه.

فهذا هو الكلام علىٰ ما أوردوه من شُبههم العقلية.

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (لين) في النسخة (أ).
(٣) (بكون) في النسخة (ج).
(٤) -(أو) في النسخة (ج).

## النوع الثاني في شُبههم السمعية:

**اعلم** أن الأدلة السمعية هي المعتمدة عند المحققين منهم في إثبات الرؤية، فأما الأدلة العقلية فقد حكينا عن محققيهم استضعافها، وأنها[1] غير مؤُدية إلىٰ المقصود، ونحن الآن نذكر متمساكتهم السمعية، ونحقق الكلام عليهم فيها، وأقوىٰ ما تمسكوا به من جهة السمع، شبهٍ أربع:

**الشبهة الأولىٰ:** تمسكهم بقوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

**قالوا:** ووجه الاستدلال من هذه الآية هو أن النظر وإن جاء في اللغة لمعانٍ عدةٍ، إلا أن الأمة مجمعة علىٰ أن المراد به في هذه الآية أحد أمورٍ ثلاثة: إما الرؤية، وإما الانتظار، وإما تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبًا لرؤيته، فإذا أبطلنا هذين القسمين: ثبت أن المراد به الرؤية.

**وإنما قلنا:** «إن الأمة مجمعة علىٰ أن المراد بالنظر ها هنا أمور ثلاثة» فلأن من أثبت الرؤية حمل النظر ها هنا عليها، ومن نفاها: فإنه يحمل النظر هنا علىٰ أحد وجهين: إما علىٰ تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي، ونقول لما استحال التقليب في حق الله تعالىٰ، جاز إضمار ما يصح ذلك فيه، فيكون المراد: ناظره إلىٰ ثواب ربها، وإما علىٰ أن النظر ها هنا بمعنىٰ الانتظار، وليس أحدٌ من الأمة قال: في الآية قولًا وراء هذه الأمور الثلاثة.

**وإنما قلنا:** «إنه لا يمكن حمله علىٰ الانتظار»، فلأن لفظ النظر المقرون بحرف «إلىٰ» متعلقًا بالوجه، لم يجئ في اللغة بمعنىٰ الانتظار.

**وإنما قلنا:** «إنه لا يمكن حمله علىٰ تقليب الحدقة»، فلأن ذلك يتضمن كون المنظور إليه في الجهة، والمنظور إليه ها هنا هو الله، وليس حاصلًا في جهةٍ.

---

(١) (وأنه) في النسخة (ب).

فإذا بطل هذان القسمان، ثبت أن المراد بالنظر هو الرؤية.

فهـذا ما عوّل عليه صاحب «النهاية» في تقرير هذه الشبهة، وهي أقوىٰ شُـبههم السمعية، لأنها دالة بزعمهم علىٰ وقوع الرؤية؛ وحصولها للمؤمنين في الآخرة، وما عداها من المسـالك السـمعية يدل علىٰ جواز الرؤية وإمكانهـا، فالحاصل عندهم من تقرير هذه الآية أصول ثلاثة:

**أحدها**: أن النظر بمعنىٰ الرؤية.

**وثانيها**: أنه يستحيل حملها علىٰ الانتظار.

**وثالثها**: أنه يستحيل حمله علىٰ تقليب الحدقة.

**فـلا جرم رتبنا الجواب علىٰ هذه الأمور الثلاثـة**، وأفردنا[١] علىٰ كل واحدٍ منها كلامًا يخصه.

**المقـام الأول**: أنَّـا لا نسـلم أن النظـر يفيـد الرؤية، بـل إنما وُضـعَ حقيقةً علىٰ الانتظـار، وعلىٰ تقليب الحدقة نحو المرئـي، وليس نفس الرؤية، وإنما هو مقدمة الرؤية؛ ينزل منزلة الإصغاء من السماع، **ويدل علىٰ ما قلناه: وجوه اثنا عشر**:

**أمـا أولًا**: فقـول الله تعالـىٰ في قصـة الأصنـام: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعـراف: ١٩٨]، أثبـت النظر حـال عدم البصر، ولا شـك أن المنفي غير المثبت، فالنظر غير الإبصار.

**لا يقال**: النظر ها هنا مجاز، لوروده في حق الأصنام.

**لأنَّـا نقول**: إن المجاز كالحقيقة في انتفاء المناقضَـة عنه، فلو كان النظر مفيدًا[٢] للرؤية مجازًا أو حقيقةً في حقهم، لما نفىٰ عنهم الإبصار.

**وأمـا ثانيًـا**: فلأنهم يقولـون: نظرت إلىٰ الهـلال فلم أره، فأثبتـوا النظر مع عدم الرؤية، وفي هذا دلالة علىٰ تغايرهما.

---

(١) (وأوردنا) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(مفيدًا) مكررة في النسخة (ب).

**وأما ثالثًا**: فلو كان النظر بمعنىٰ[(١)] الرؤية، لوجب أن يقال: رأيت إليه؛ كما يقال: نظرت إليه، وهذا فاسد.

**وأما رابعًا**: فإنَّا نرىٰ كون الجماعة ناظرين إلىٰ الهلال ولا نرىٰ كونهم رائين له، وهذا يدل علىٰ تغايرهما.

**وأما خامسًا**: فلأنهم يقولون: ما زلت انظر إلىٰ زيد حتىٰ رأيته، فيجعلون الرؤية غاية للنظر، ولا شك أن غاية الشيء غير الشيء في نفسه

**وأما سادسًا**: فلأن قولهم: «نظرت إلىٰ زيدٍ» يفيد أن نظره انتهي إليه، لأن حرف «إلىٰ» لانتهاء[(٢)] الغاية، فجرىٰ مجرىٰ قولهم: أشرت إليه، وأومأت إليه، وذلك يفيد الحركة إلىٰ الشيء علىٰ وجهٍ ينتهي إليه دون غيره، فكأن النظر عبارة عن تحريك العين في مقابلة المرئي، وهذا ليس موجودًا في الرؤية، فإذًا النظر غير الرؤية.

**وأما سابعًا**: فلأن الله تعالىٰ يُوصف بأنه رّاءٍ[(٣)] ويَرىٰ، ولا يُوصف بأنه ناظر وينظر، فأحدهما مغاير للآخر.

**وأما ثامنًا**: فلأنهم يُقسّمون النظر أقسامًا كثيرة، فيقولون فُلان ينظر إليّ نظر راضٍ، ونظر غضبان، ونظر متحيّر، قال النابغة[(٤)]:

---

(١) +(بمعنىٰ) مكررة في النسخة (ب). (٢) (لانتهىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (راي) في النسخة (أ، ب، ج).

(٤) **النَّابغَة الذُّبْيَاني** (٠٠٠ - نحو ١٨ ق هـ = ٠٠٠ - نحو ٦٠٤ م): زياد بن معاوية بن ضباب الذبيانيّ الغطفانيّ المضري، أبو أمامة: شاعر جاهلي، من الطبقة الأولىٰ. من أهل الحجاز. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. وكان الأعشىٰ وحسان والخنساء ممن يعرض شعره علىٰ النابغة. وكان أبو عمرو بن العلاء يفضله علىٰ سائر الشعراء. وهو أحد الأشراف في الجاهلية. وكان حظيًا عند النعمان بن المنذر، حتىٰ شبب في قصيدة له بالمتجردة (زوجة النعمان) فغضب النعمان، ففر النابغة ووفد علىٰ الغسانيين بالشام، وغاب زمنًا. ثم رضي عنه النعمان، فعاد إليه. شعره كثير، جمع بعضه في (ديوان - ط) صغير. وكان أحسن شعراء العرب ديباجة، لا تكلف في شعره ولاحشو. وعاش عمرًا طويلًا. ومما كتب في سيرته (النابغة الذبيانيّ - ط) لجميل سلطان، ومثله لسليم الجندي، ولعمر الدسوقي، ولحنّا نمر، وكلها مطبوعة. الأعلام، الزركلي، (٣/ ٥٤)، شرح شواهد المغني ٢٩، ومعاهد=

نظـرت إلـيّ لحاجـةٍ لـم تقضهـا ❊ نظـر المريض إلىٰ وجـوه العُوَّد[1]

وقال الكميت:

وَشُـعْثٍ يَنْظُـرُونَ إِلَـىٰ بَـلالٍ ❊ كَمَا نَظَرَ الْعِطَاشُ حَيَا[2] الْغَمَامِ

ومعلوم أن رؤية هؤلاء أمرٌ واحد لا يختلف، لأنهم يرون الشـيء علىٰ ما هو به، ويسـتحيل وقوع التفاوت في نفس الرؤية، وإنما المراد من قولهم: «فُلان ينظر إليّ نظر شررٍ»، وصف عينيه بما يكون عليه الباغض من الانحراف والازورار.

**لا يقـال:** أليس أنهم يقولون: فُـلان يرىٰ بعين الغضب، وبعيـن الرضىٰ، وبعين الذل، فإذا جاز ذلك في حق الرؤية، جاز في النظر أيضًا.

**لأنّا نقول:** إنهم ما قسّموا الرؤية حتىٰ يبطل ما قلناه، وإنما أضافوها تارة إلىٰ عين الرضىٰ، وتارةً إلىٰ عين الغضب.

**وأمـا تاسـعًا:** فلأنهم يصفون النظر بمـا لا يمكن أن توصف بـه الرؤية فيصفون النظر بالشدة والصلابة، أنشد ابن قتيبة[3]:

---

= التنصيص علىٰ شـواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، أبو الفتح العباسـي، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: عالم الكتب، بيروت، (١/ ٣٣٣)، والأغاني، (١١/ ٣)، وجمهرة (٢٦ و٥٢)، ونهايـة الأرب في فنـون الأدب، النويري، القاهرة، (٣/ ٥٩) وسـماه (زيـاد بن عمرو، وقيل: زياد بن معاوية)، والشعر والشعراء ٣٨، وخزانة البغدادي ولب لباب لسان العرب: لعبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٦م، (١/ ٢٨٧ و٤٢٧) ثم (٤/ ٩٦).

(١) القصيدة مطلعها (أَمِنَ آلِ مَيّةَ رائحٌ، أو مُغْتَدِ) والبيت رقم تسعة عشر منها هو:

نَظَـرَت إِلَيْـكَ بحاجـةٍ لـم تَقْضِها ❊ نَظَـرَ السَّـقِيمِ إلـىٰ وُجُـوهُ العُـوَّدِ

(٢) (حيا) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) **ابن قتيبة:** عبد الله بن مسـلم ابن قتيبة الدينوري النحوي اللغوي الكاتب، نزيل بغداد، المتوفىٰ ببغداد سـنة سـبع وسـتين ومائتين، عن خمسـين سـنة. كان رأسًـا في العربية واللغة والأخبار وأعلم الناس، ثقة، ديّنًا، فاضلاً ولي قضاء الدينور وحدث عن إسـحق بن راهويه وأبي حاتم السجسـتاني، وعنه ابن درستويه وكان كرّاميًـا. قـال الحاكم: أجمعوا علىٰ أنه كـذّاب والخطيب وثقه، صنف «آداب القـرآن» و[تأويل] مختلف الحديث» و«جامع النحو» و«كتاب الخيل» و«ديوان الكتاب» و«خلق الإنسـان» و«دلائل النبوة» و«كتاب =

يَتقارَضونَ، إِذا الْتَقَوْا في مَوْطِنٍ[١] ❁ نظـرًا يُزِيــلُ مَواطِــئَ الأَقْــدامِ

قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شـدته وصلابته، لأنه لا يقال: يكاد هذا النظر يزيل الأقدام إلا لشدةٍ فيه وقوة، والمعنىٰ بتلك الشدة الاعتماد علىٰ الحدقة في تحريكها وتقليبها، فعرفنا[٢] بهذا أن النظر إنما هو التقليب لا الرؤية.

**وأما عاشرًا**: فما أنشده أبو علي الفارسي[٣]:

= الأنواء» و«مشـكل القرآن» و«غريب الحديث» و«إصلاح غلط أبي عبيد» و«طبقات الشعراء» و«الرد علىٰ القائل بخلق القرآن» و«الرد علىٰ المشبهة». انظر: سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، (٢٨ ٢٣٣)، طبقـات النحويين واللغويـن (١١٦)، وتاريخ بغداد (١٠/ ١٧٠)، إنباه الـرواة علىٰ أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسـن علي بن يوسف القفطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٢م، (٢/ ١٤٣)، ووفيات الأعيـان (٣/ ٤٢)، وتذكـرة الحفـاظ (٢/ ٦٣٣)، وسـير أعلام النبـلاء (١٣/ ٢٩٦)، وشـذرات الذهب (٣/ ٣١٨)، والأعلام (٤/ ١٣٧).

(١) (موقف) في النسخة (ب، ج). (٢) (فعلمنا) في النسخة (ب، ج).

(٣) **أبـو علـي الفارسـي** [٢٨٨-٣٧٧ هـ/ ٨٤٣ - ٩٨٧ م]: الحسـن بن أحمـد بن عبد الغفار بـن محمد بن سـليمان بن أبان الفارسـي الأصل، أبو علي: نحوي واسـع العلم من أئمة النحاة. ولد في فسـا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سـنة ٣٠٧ هـ فاستوطنها وأخذ عن علماء النحو بها كالزجاج وابن السـراج، وعلت منزلتـه في النحـو، حتىٰ قال قوم من تلامذته: «هو فوق المـبرد وأعلم». ثم تجول في البلدان، ودخل حلب سـنة ٣٤١ هـ، فأقام مدة عند سـيف الدولة. وعاد إلىٰ فارس، فصحب عضد الدولة بن بويه، وتقدم عنده، فعلمـه النحـو، وصنف له كتاب الايضاح في قواعد العربية، حتىٰ قال عضـد الدولة: «أنا غلام أبي علي في النحو ...». ثم رجع إلىٰ بغداد فأقام بها إلىٰ أن توفي. من تصانيفه الكثيرة كتاب في تفسير قوله تعالىٰ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾، وكتـاب «التتبـع لكلام أبي علي الجبائي» في التفسـير. انظر: معجم المفسـرين، عـادل نويهـض، (١/ ١٣٨)، تاريخ بغـداد (٧/ ٢٧٥)، والشـذرات (٣/ ٨٨)، ونزهة الألباء (٣٨٧)، والنجوم الزاهرة (٤/ ١٥١)، ومعجم الأدباء (٧/ ٢٣٢)، ولسـان الميزان (٢/ ١٩٥)، والمزهر، السـيوطي، بولاق ١٢٨٢ هـ، (٢/ ٤٢٠)، وغاية النهاية (١/ ٢٠٦)، والبداية والنهاية (١١/ ٣٥٦)، وإنباء الرواة (١/ ٢٧٣)، والفهرست ٦٩ وهدية العارفين (١/ ٢٧٢)، وروضات الجنات ٢١٩، وأعيان الشيعة، محسـن الأميـن، بيـروت ١٣٧٩ - ١٣٨٢ هــ، (٢١/ ١١)، ومرآة الجنـان (٢/ ٤٠٦)، وتذكـرة الحفاظ ٩٧٢، والمنتظـم (٧/ ١٣٨)، والمختصر في أخبار البشـر (٢/ ١٢٤)، وبغية الوعاة (١/ ٤٩٦)، والأعلام (٢/ ١٩٣)، وتلخيـص ابـن مكتوم ٤٩، طبقات الشـافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسـدي =

**فيا ميُّ هل يُجزىٰ بكائي بمثله ❁ مِرَاراً وَأَنْفَاسِي إِلَيْكِ الزَّوَافِرُ**
**وأنّي متىٰ أشرفُ علىٰ الجانبِ الذي ❁ بِهِ أَنْتِ مِنْ بَيْنِ الْجَوَانِبِ نَاظِرُ**[١]

فطلب منها الجزاء علىٰ كونه ناظرًا، ولو كان النظر هو رؤيته[٢] لكان قد طلب الجزاء علىٰ منفعته ولذته، وحصول غرضه.

فهذه الوجوه العشرة كلها دالة علىٰ أن لفظة النظر غير محتملة للرؤية.

**وحادي عشرها:** قول بعضهم[٣]:

**نظرتُ[٤] كأني من وراء زجاجة ❁ إلىٰ الدار من فرط الصبابة انظر**
**فعيناي طورًا يغرقان من البكاء ❁ فأعشىٰ وطورًا يحسران[٥] فأبصر**[٦]

---

= الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (المتوفىٰ: ٨٥١هـ)، المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧هـ. (١/ ٢٩٥).

(١) البيتان السادس والسابع من قصيدة مطلعها: «لميَّةَ أطلالٌ بحزوىٰ دوائرُ» لذي الرمة، - انظر: ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب، أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان جدة، الطبعة: الأولىٰ، ١٩٨٢ م – ١٤٠٢ هـ، (٢/ ١٠١٣)، كتاب شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، ص٤٨٩.

(٢) (رييه) في النسخة (ج).

(٣) هذا الشاعر هو: **جران العود النمري**(...- ٦٨ هـ/ ... - ٦٨٧ م) عامر بن الحارث النميري. شاعر وصاف أدرك الإسلام، وسمع القرآن واقتبس منه كلمات وردت في شعره. و«جران العَود» معناه (مقدم عنق البعير المسن) وكان يلقب نفسه به في شعره. معجم الشعراء العرب، ١٠٥٦.

(٤) (وقفت) في النسخة (أ، ب، ج). (٥) (يحزران) في النسخة (أ، ب، ج).

(٦) البيت من الطويل، وهو من شعر جران العود النمري، انظر: شعر أبي حية النميري، جمعه وحققه: الدكتور يحيىٰ الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق ١٩٧٥م، ١٤٧، شرح ديوان الحماسة، أبو علىٰ أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، تحقيق: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، ٩٥٩، التذكرة الحمدونية، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ، (٦/ ٩٤)

فجعل نفسه ناظرًا في حال كونه مبصرًا وغير مبصر(١)، وهذا يدل علىٰ أن النظر غير الرؤية(٢)(٣).

وثاني عشرها: ما أنشده بعضهم(٤):

**فَإِن نَظَرَ الواشـونَ صَـدَّت وَأَعرَضَت ❁ وَإِن غَفَلوا قالَت: أَلَستَ عَلىٰ العَهدِ(٥)**

**فجعل قوله**: «غفلوا» في مقابلة قوله: «نظر الواشون»، وإنما تكون غفلة الإنسان عما يفعله ويضاف إليه، فعلمنا أنه أراد بغفلتهم إعراضهم عن أعمال حواسهم عن المقابلة والتقليب.

**فثبت** بهذه الوجوه كلها أن النظر ليس اسمًا للرؤية، وإنما هو لتقليب الحدقة الصحيحة إلىٰ سمت المرئي التماسًا لرؤيته، وإما لمقابلة الحدقة نحو المرئي لا غير.

**لا يقال**: لم لا يجوز أن يكون لفظ النظر يطلق بالاشتراك علىٰ الرؤية، والمقابلة وتقليب الحدقة، فيكون مشتركًا بين هذه المعاني الثلاثة.

**لأَنَّا نقول: هذا فاسدٌ لوجوهٍ أربعة:**

**أولها**: أنه لو كانت لفظة النظر مشتركة بين الرؤية والمقابلة والتقليب، لكانت حقيقةً في الرؤية ومفيدة لمعناها، وقد قررنا فيما سلف أن النظر لا يكون مفيدًا للرؤية بحالٍ.

**وثانيها**: أن الاشتراك هو علىٰ خلاف الأصل، فإن الأصل في الألفاظ أن تكون موضوعةً لإفادة معانيها المفردة من غير اشتراك، فمن ادّعىٰ كون اللفظة موضوعة بالحقيقة علىٰ حقيقتين مختلفتين أو أكثر كان مُدعيًا لخلاف الأصل، فعليه الدلالة.

---

(١) (مبص) في النسخة (أ) مكتوبة بالحاشية هكذا. (٢) (الر) في النسخة (أ) مكتوبة بالحاشية هكذا.

(٣) -(فجعل نفسه ناظرًا في حال كونه مبصرًا، وغير مبصر، وهذا يدل علىٰ أن النظر غير الرؤية) في النسخة (ب، ج).

(٤) هذا الشاعر هو بشار بن برد. (٥) البيت من بحر الطويل.

**وثالثها:** أنهم قالوا: فلان ينظر إليّ نظر راضٍ، ونظر غضبان، ونظر شرر، فأطلقوا هذا التقسيم في النظر، فلو كان لفظ النظر واقعًا علىٰ الرؤية حقيقة تارة، وعلىٰ التقليب والمقابلة تارةً أخرىٰ، لكان المنقسم إلىٰ هذه الأقسام بعض ما يطلق عليه اسم النظر؛ لا كل ما يسمىٰ بالنظر، فلما لم يفصلوا، علمنا أن لفظ النظر لا يفيد الرؤية بحالٍ.

**ورابعها:** هو أن أحدًا من الأمة لم يقل بأن لفظة النظر مشتركة بين الرؤية والتقليب والمقابلة، لأن[1] المثبتين للرؤية حملوها علىٰ الرؤية، وأما المنكرون للرؤية فإنهم حملوها علىٰ التقليب والمقابلة، فحملها عليها يكون خرقًا الإجماع، وأنه غير جائز.

**فثبت بمجموع ما ذكرنا** أن النظر لا يكون مفيدًا للرؤية أصلًا.

**المقام الثاني:** أنَّا نقول: قد قررنا بما ذكرناه من هذه الأدلة الواضحة أن النظر لا يكون مفيدًا للرؤية، ولا يدل عليها، وإذا كان الأمر كما قلناه، فلِمَ لا يجوز حمل النظر المذكور في الآية علىٰ الانتظار.

**فإن زعموا:** أن النظر بمعنىٰ الرؤية يمكن إسناده إلىٰ الله، والنظر بمعنىٰ الانتظار لا يمكن إسناده إليه، فلهذا حملناه علىٰ الرؤية.

**قلنا:** إنَّا إذا جوّزنا حمل النظر علىٰ الانتظار في الآية؛ فلا بد من إضمار لفظ الثواب ليكون النظر متعلقًا به، ومتعديًا إليه، وهذا وإن كان علىٰ خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه، **ويدل عليه ثلاثة وجوه:**

**الوجه الأول:** أنَّا نقول: حَمل الكلام علىٰ المجاز محتمل، وحمل الأدلة العقلية علىٰ غير مدلولها غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرف في المحتمل أولىٰ من التصرف في غير المحتمل، وقد شرحنا الأدلة العقلية علىٰ استحالة الرؤية علىٰ الله

(١) (لين) في النسخة (أ).

تعالىٰ، فإذا ورد من الأدلة النقلية ما يعارضها وجب تأويله علىٰ ما يوافقها لئلا يؤدي إلىٰ تناقض الأدلة، وأنه محال.

**الوجه الثاني**: أن الله تعالىٰ قابل بين أول الآية وبين آخرها في النفي والإثبات، فلو كان المراد في أول الآية الرؤية وإثباتها لنفاها في آخر الآية، ولكان إذا قال في أول الآية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، أي رائية، أن يقول في آخرها: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤]، غير رائية لربها، ليتشاكل القِسمان، فلما لم يفعل ذلك، بل قال: ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٥]، دل علىٰ أنه ليس مراده الرؤية بالنظر كما زعمتم.

**وفائدتها**: أنه أوجب للكفار خوف العقاب، وتوقع حصوله دون المنع من الرؤية، فيجب أن يكون الذي أوجبه للمؤمنين هو انتظار الثواب، وتوقع حصوله، لتناسب آخر الكلام وأوله، ويتسق نمط الآية، ويصير معناها علىٰ ما ذكرناه، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، أي ناعمة، لثواب ربها منتظرة، ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤]، أي كالحة، في مقابلة قوله: ﴿نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٥]، أي تخاف حصول العقاب ونزوله، وتتوقع هجومه، وهو في مقابلة قوله: منتظرة لثواب ربها.

**الوجه الثالث**: أن كثيرًا من الصحابة والتابعين فسروا الآية بما ذكرناه من معنىٰ الانتظار، فقد روىٰ عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، معناه: «أنهم ينظرون إلىٰ الله في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، أي ينتظرون ما يأتيهم من نعمه وإحسانه»، وروىٰ عن ابن عباسٍ أنه سُئل[1] عنها فقال: «أهل الجنة ينتظرون رحمة الله وكرامته، ثم تلا قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]»، دفعًا لكلام من يظن فيها معنىٰ الرؤية، وروىٰ عن مجاهد في معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا

(١) (سأل) في النسخة (أ، ب، ج).

نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، أن معناه: ووجوه يومئذ حسنة مستبشرة، تنتظر الثواب من ربها، وعن سعيد بن المسيب[١] في معناه: أنها تنتظر الثواب من ربها[٢]، وعن أبي صالح[٣] أنها تنتظر الثواب من ربها.

**فثبت بما قلناه:** إن المفسرين قد فسروا الآية وتأولوها علىٰ هذا التأويل، ولم ينكر عليهم غيرهم، فكان إجماعًا، فوجب حملها عليه.

**لا يقال:** النظر المقرون بحرف التعدية وهو «إلىٰ» لم يَرِد بمعنىٰ الانتظار، فلا يجوز حمل الآية عليه.

**لأنَّا نقول:** هذا فاسد لأمرين:

**أحدهما:** أنَّا لا نسلم أن «إلىٰ» حرف تعدية، وإنما هي اسم يستعمل في معنيين؛ كل واحد منهما يطابق موقعها في الآية:

**المعنىٰ الأول:** أن تكون «إلىٰ» واحد «الألاء»، اسم للنعمة، وهذا شيء قد ذكره

(١) **سَعِيد بن المُسَيَّب** (١٣ - ٩٤هـ = ٦٣٤ - ٧١٣م): سعيد بن المسيّب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ القرشي المخزومي التابعي الجليل، المتفق علىٰ إمامته وجلالته وتقديمه علىٰ أهل عصره في العلم والفضيلة ووجوه الخير. ولد لسنتين مضت من خلافة عمر، ورأىٰ عمر وسمع منه ومن عثمان وعلي وسعد بن أبي وقاص وابن عباس وابن عمر، وغيرهم من الصحابة. وروىٰ عنه جمع من أعلام التابعين، وكان يقال له: فقيه الفقهاء، وهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين. جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، وكان يعيش من التجارة بالزيت، لا يأخذ عطاءً. وكان أحفظ الناس لأحكام عمر ابن الخطاب وأقضيته، حتىٰ سمي راوية عمر. توفي بالمدينة. قلادة النحر، (١/ ٤٩٠)، طبقات ابن سعد (٧/ ١١٩)، والمنتظم (٤/ ٤٥٠)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢١٩)، وتهذيب الكمال (١١/ ٦٦)، ووفيات الأعيان (٢/ ٣٧٥)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٢١٧)، وتاريخ الإسلام (٦/ ٣٧١)، ومرآة الجنان (١/ ١٨٥)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٤٣)، وشذرات الذهب (١/ ٣٧٠). الأعلام (٣/ ١٠٢).

(٢) -(وعن سعيد بن المسيب في معناه: أنها تنتظر الثواب من ربها) في النسخة (ب، ج).

(٣) لم نقف علىٰ من هو أبو صالح.

الأزهري[١] في «تهذيبه»[٢]، ورواه أبو العباس المبرد[٣]، وحُكيَ عن ابن الأنباري[٤]

(١) **الأزهـري**: أبـو منصور محمد بن أحمد بن طلحة بن نوح بن الأزهر الأزهريّ الهرويّ اللّغويّ الشـافعيّ، (المتـوفى: ٣٧٠ هـ) إمام عالم باللّغـة والعربية، قيّم بالفقه والرّواية، سـافر عن هراة في شـبيبته إلى أرض العـراق، وحجّ فأسـرته الأعـراب في طريقه - أظن ذلـك في وقعة الهبير، والله أعلم - وأقام في أسـرهم مدّة يرعـى الإبـل، ثم تخلّص ودخل بغداد، وقد اسـتفاد من الألفاظ الغريبة ما شـوّقه إلى اسـتيفائها، وحضر مجالس أهل العربية. ثم رجع أبو منصور رَحِمَهُ اللَّهُ إلى هراة، واشـتغل بالفقه على مذهب الشّـافعيّ. وأخذ اللغة عن مشايخ بلده، ولازم المنذريّ الهرويّ اللّغويّ، وأخذ عنه كثيرًا من هذا الشأن، وشرع في تصنيف كتابه المسمى بـ«تهذيب اللغة». إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، (٤/ ١٧٧)

(٢) **نرى أن المصنف لم يكن موفقًا في إشـارته إلى ما قاله الأزهري في «تهذيبه» واستشـهاده به في هذا الموضع، وذلك لأن كلام المصنف هنا حول حرف «إلى» أما الأزهري فهو يتكلم عن «ألى» فيقول: «ألى: قال: الألاء، شـجر ورقه وحمله دباغ. وهو لا يزال أخضر شـتاء وصيفًا. والواحدة: ألاءة. وتأليفها من لام بين همزتين». انظـر تهذيـب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهـري الهروي، تحقيق: إبراهيم الإبيـاري، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، (١٥/ ٤٢٨)، ولعل سـبب التباس ذلك على المصنف في استشـهاده بمـا قاله الأزهر في تهذيبه هو عدم مراعاة الدقة في الكتابة في ذلك العصر من كتابة الهمزات وغيرها مما نراعيه اليوم في قواعد الكتابة.**

(٣) **أبو العباس المبرد**، واسـمه: محمد بن يزيد الأزدي البصري النحوي. كان إمامًا في النحو واللغة، إخباريًا علامـة، فصيحًـا مفوهًـا، كثير الأمالي، حسـن النوادر، ولـه المؤلفـات النافعة: «الكامـل»، و«الروضة»، و«المقتضـب» وغيـر ذلـك. أخذ عـن أبي عثمـان المازني، وأبـي حاتم السجسـتاني، وتصدر للاشـتغال ببغـداد، وعنه أخذ نفطويه وغيـره من الأئمة. وكان معاصرًا لأبي العبـاس ثعلب صاحب «الفصيح». قال عبد الله بن الحسـين بن سـعد الكاتب، وأبو بكر بن أبي الأزهر: كان أبو العباس محمد بن يزيد من العلم وغزارة الأدب، وكثرة الحفظ، وحسن الإشارة، وفصاحة اللسان، وبراعة البيان، وملوكية المجالسة، وكرم العشـرة، وبلاغة المكاتبة، وحلاوة المخاطبة، وجودة الخـط، وصحة القريحة، وقرب الإفهام، ووضوح الشرح، وعذوبة المنطق ... على ما ليس عليه أحد ممن تقدمه أو تأخر عنه. سمعت إسماعيل بن إسحاق القاضـي يقـول: لم ير المبرد مثل نفسـه ممن كان قبله، ولا يوفى بعده مثله. وحدثني سـهل بن أبي سـهل البهـزي، وإبراهيم بن محمد المسـمعي قالا: رأينـا محمد بن يزيد، وهو حديث السـن، متصدرًا في حلقة أبـي عثمان المازني يقرأ عليه كتاب سـيبويه، وأبو عثمان في تلك الحلقـة كأحد من فيها. طبقات النحويين واللغويين، ص١٠١، معجم الشـعراء للمرزباني (ص ٤٠٥)، والمنتظـم (٧/ ٣١٢)، والكامل في التاريخ (٦/ ٥٠٣)، وتاريخ الإسلام (٢١/ ٢٩٩)، ومرآة الجنان (٢/ ٢١٠)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٥٦).

(٤) **ابـن الأنباري**: أبو بكر محمد بن القاسـم بن محمد بن بشـار بن الحسـين ابن الأنبـاري النحوي اللغوي، ولد سـنة إحدى وسـبعين ومئتين المتوفى سنة سبع وعشـرين وثلاثمائة، عن ست وخمسين سنة. كان من أعلـم الناس بالنحو واللغة وأكثرهم حفظًا. سـمع من ثعلب وغيـره. روى عنه الدارقطني وجماعة، وكان =

أيضًا، وقد ذكره ابن دُريدٍ[١] في «الجمهرة»، وأوردوه ابن السكيت[٢] في المقصور

= يملي في ناحية وأبوه مقابله، وكان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت ويملي من حفظه ويحفظ مائة وعشرين تفسيرًا بأسانيدها، وأملىٰ كتبًا كثيرة، منها «غريب الحديث»، و«الهاءات»، و«الأضداد»، و«المشكل»، و«المذكر والمؤنث»، و«الزاهر»، و«أدب الكاتب»، و«المقصور والممدود» و«الواضح في النحو» و«الموضح في النحو و«الهجاء»، و«اللامات»، و«شرح شعر الأعشىٰ»، و«شرح شعر النابغة»، و«شرح شعر زهير» وغير ذلك. قال أبو علي: وكان ثقة دينًا صدوقًا، وكان أحفظ من تقدم من الكوفيين. سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، (٣/ ٢٢٢)، طبقات النحويين واللغويين، الزبيدي، ص١٥٣، طبقات علماء الحديث، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، (٣/ ٣٢)، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (١٥/ ٢٧٤).

(١) **ابن دُرَيْد** (٢٢٣ - ٣٢١ هـ = ٨٣٨ - ٩٣٣ م): محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، من أزد عمان من قحطان، أبو بكر: من أئمة اللغة والأدب. كانوا يقولون: ابن دريد أشعر العلماء وأعلم الشعراء. وهو صاحب (المقصورة الدريدية - ط). ولد في البصرة، وانتقل إلىٰ عمان فأقام اثني عشر عاما، وعاد الىٰ البصرة. ثم رحل إلىٰ نواحي فارس، فقلده (آل ميكال) ديوان فارس، ومدحهم بقصيدته (المقصورة) ثم رجع إلىٰ بغداد، واتصل بالمقتدر العباسي فأجرىٰ عليه في كل شهر خمسين ديناراً، فأقام إلىٰ أن توفي. ومن كتبه (الاشتقاق - ط) في الأنساب، منه مخطوطة نفيسة في الخزانة العامة بالرباط، بخط ابن مكتوم القيسي، و(المقصور والممدود - ط) و(شرحه - خ) و(الجمهرة - ط) في اللغة، ثلاثة مجلدات، أضاف إليها المستشرق كرنكو مجلدًا رابعًا للفهارس، و(ذخائر الحكمة - خ) رسالة، و(المجتنىٰ - ط) و(صفة السرج واللجام - ط) و(الملاحن - ط) و(السحاب والغيث - ط) و(تقويم اللسان) و(أدب الكاتب) و(الأمالي - خ) السابع منه، رأيته في خزانة الرباط، وهو صغير، كتب في دمشق سنة ٦٤١ بخط (علي بن أبي طالب الحسيني) و(الوشاح) و(زوار العرب) و(اللغات). الأعلام، الزركلي، (٦/ ٨٠)، إرشاد الأريب (٦/ ٤٨٣)، ووفيات الأعيان (٤/ ٣٢٣)، وطبقات الشافعية (٢٠/ ١٤٥)، وآداب اللغة (٢/ ١٨٨)، ولسان الميزان (٥/ ١٣٢)، ونزهة الألباء (٣٢٢)، والمرزباني (٤٦١)، وتاريخ بغداد (٢/ ١٩٥).

(٢) **ابن السكيت**: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، (١٨٦ - ٢٤٤ هـ = ٨٠٢ - ٨٥٨ م) المعروف بابن السكيت- بكسر السين المهملة، وتشديد الكاف المكسورة، ثم مثناة من تحت ساكنة، ثم مثناة من فوق- الإمام النحوي واللغوي. كان عارفًا بالنحو واللغة وعلم القرآن والشعر، ثقة، له حظ من السنن والدين، أخذ عن البصريين، وسمع من الأعراب. وروىٰ عن أبي عمرو إسحاق بن مرار الشيباني، ومحمد بن مهنىٰ، ومحمد بن صبيح بن السماك الواعظ، وعن الأصمعي، وأبي عبيدة، والفراء، وجماعة. وروىٰ عنه أحمد بن فروخ المقرئ، ومحمد بن عجلان الأخباري، وأبو عكرمة الضبي، وأبو سعيد السكري، وميمون بن هارون الكاتب وغيرهم. وله مصنفات في النحو واللغة ومعاني الشعر، وكتبه جيدة صحيحة، =

والممدود، وأنشدوا للأعشىٰ[(١)]:

أَبيَــضُ[(٢)] لا يَرهَــبُ الهُــزالَ وَلا ✿ يَقطَـعُ رِحمـاً وَلا يَخـونُ إِلا[(٣)(٤)]

وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرناه، فعلىٰ هذا يكون معنىٰ الآية وفائدتها: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، نِعم ربها منتظرة، ويكون موضعه النصب مفعولًا لمنتظره مقدمًا عليها.

---

= ومن أجودها وأحسنها كتاب «إصلاح المنطق». ألزمه المتوكل تأديب ولده المعتز بالله، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، الهِجراني، (٢/ ٥٣٠)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ١٦)، وبغية الوعاة (٢/ ٣٤٩)، والأعلام (٨/ ١٩٥)، تاريخ بغداد (١٤/ ٢٧٣)، ومعجم الأدباء (٧/ ٢٧٠)، ووفيات الأعيان (٦/ ٣٩٥)، وتاريخ الإسلام (١٨/ ٥٥١)، ومرآة الجنان (٢/ ١٤٧)، والنجوم الزاهرة (٢/ ٣١٧)، وشذرات الذهب (٣/ ٢٠٣).

(١) **الأعْشَىٰ**: (٠٠٠ - ٧ هـ = ٠٠٠ - ٦٢٩ م) ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، أبو بصير، المعروف بأعشىٰ قيس، ويقال له أعشىٰ بكر بن وائل، والأعشىٰ الكبير: من شعراء الطبقة الأولىٰ في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. كان كثير الوفود علىٰ الملوك من العرب والفرس، غزير الشعر، يسلك فيه كل مسلك، وليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعرا منه. وكان يغنّي بشعره، فسمي (صنّاجة العرب) قال البغدادي: كان يفد علىٰ الملوك ولا سيما ملوك فارس، ولذلك كثرت الألفاظ الفارسية في شعره. عاش عمرًا طويلًا، وأدرك الإسلام ولم يسلم. ولقب بالأعشىٰ لضعف بصره. وعمي في أواخر عمره. مولده ووفاته في قرية (منفوحة) باليمامة قرب مدينة (الرياض) وفيها داره، وبها قبره. ومطلع معلقته:، (ما بكاء الكبير بالأطلال ... وسؤالي وما ترد سؤالي)، جمع بعض شعره في ديوان سمي (الصبح المنير في شعر أبي بصير - ط) وترجم المستشرق الألماني جاير Geyer بعض شعره إلىٰ الألمانية. الأعلام، الزركلي، (٧/ ٣٤٠)، معاهد التنصيص (١/ ١٩٦)، وخزانة البغدادي (١/ ٨٤ - ٨٦)، والأغاني طبعة الدار (٩/ ١٠٨)، شرح الشواهد ٨٤، وآداب اللغة (١/ ١٠٩)، وجمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (المتوفىٰ: ١٧٠هـ)، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجادي، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٩، ٥٦، والمرزباني ٤٠١، والشعر والشعراء ٧٩، وصحيح الأخبار (١/ ١٢، ٢٤٤)، وشعراء النصرانية (١/ ٣٥٧)، ورغبة الآمل (٤/ ٧٠)، والآصفية (٤/ ٢٨٠).

(٢) (ابلج) في (أ، ب، ج). (٣) (الىٰ) في (أ، ب، ج).

(٤) البيت من بحر المنسرح، وهو من قصيدة مطلعها:

إِنَّ مَحَــلًّا وَإِنَّ مُرتَحِــلاً ✿ وَإِنَّ في السَفرِ ما مَضىٰ مَهَلا

وهو للأعشىٰ في ديوانه ص ٢٨٥؛ ولسان العرب (١١/ ٢٦)، (١٤/ ٤٣) (ألا)، وجمهرة اللغة ص٥٩؛ وتاج العروس (ألي). المعجم المفصل في شواهد العربية، (٦/ ٧٤)، شرح شواهد المغني، جلال الدين السيوطي، (١/ ٢٣٩).

**المعنىٰ الثاني:** أن يكون «إلىٰ» اسمًا بمعنىٰ «عند»، ويكون منصوبًا علىٰ الظرف، وهذا شيء قد ذكره الأزهري في «التهذيب»، وذكر ابن السكيت، أن «إلىٰ» قد تستعمل بمعنىٰ «عند»، وأنشد قول أوس[١]:

فَهَل لَكُمُ فيها إِلَيَّ فَإِنَّني ❊ طَبيبٌ[٢] بِما أَعيا النِطاسِيَّ حِذيَما[٣]

أي فهل لكما فيما عندي، فعلىٰ هذا يكون معنىٰ الآية وفائدتها: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] عند ربها.

فهذان معنيان لا غبار عليهما، فيجب تنزيل الآية عليهما إذا كانت «إلىٰ» اسمًا.

**وثانيهما:** هب أنَّا سلمنا أن «إلىٰ» ليست اسمًا علىٰ المعنيين اللذين ذكرناهما، وإنما هي حرف للتعدية، فما يمنع من حمل الآية علىٰ الانتظار أيضًا.

---

(١) **أوس:** هو أوس بن حُجْر (٩٨ - نحو ٢ ق هـ = ٥٣٠ - نحو ٦٢٠ م): أوس بن حجر بن مالك التميمي، أبو شريح: شاعر تميم في الجاهلية، أو من كبار شعرائها. في نسبه اختلاف بعد أبيه حجر. وهو زوج أمّ زهير بن أبي سلمىٰ. كان كثير الأسفار، وأكثر إقامته عند عمرو بن هند، في الحيرة. عمّر طويلًا، ولم يدرك الإسلام. في شعره حكمة ورقة، وكانت تميم تقدمه علىٰ سائر شعراء العرب. وكان غزلا مغرما بالنساء. قال الأصمعي: أوس أشعر من زهير، إلا أن النابغة طأطأ منه. وهو صاحب الأبيات المشهورة التي أولها: (أيتها النفس أجملي جزعا) له (ديوان شعر - ط). وقال أبو عمرو بن العلاء: كان أوس فحل مضر، حتّىٰ نشأ النابغة وزهير فأخملاه. وقيل لعمرو بن معاذ، وكان بصيرًا بالشعر: من أشعر الناس؟ فقال: أوس، قيل: ثم من؟ قال: أبو ذؤيب. وكان أوس عاقلاً في شعره، كثير الوصف لمكارم الأخلاق. الشعر والشعراء، (١/ ١٩٨)، الأعلام (٢/ ٣١) معاهد التنصيص (١/ ١٣٢)، والأغاني، طبعة الدار (١١/ ٧٠)، وخزانة البغدادي (٢/ ٢٣٥)، وسمط اللآلي ٢٩٠، وشرح شواهد المغني ٤٣. وشعراء النصرانية ٤٩٢، ودائرة المعارف الإسلامية (٣/ ١٥٢)، وطبقات فحول الشعراء ٨١.

(٢) (بصير) في النسخة (أ، ب، ج).

(٣) البيت من بحر الطويل. وهو من قصيدة مطلعها:

«فَإِن يَأتِكُم مِنّي هِجاءٌ فَإِنَّما ❊ حَباكُم بِهِ مِنّي جَميلُ اِبنُ أَرقَما»

لأوس بن حجر في ديوانه ص١١١؛ وخزانة الأدب (٤/ ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٦)؛ وشرح شواهد الشافية ص ١١٦، ١١٧؛ ولسان العرب (٦/ ٢٣٢) المعجم المفصل في شواهد العربية، د. إميل بديع يعقوب، (٧/ ١١٢).

**وبيانـه**: بما قد حُكيٰ عن ابن عباسٍ أنه قال: العرب تقول: إنما أنظر إلىٰ الله، ثم إلـىٰ فُلان، وروىٰ عن الخليل بن أحمد أنه قـال: نظرت إلىٰ فلان؛ بمعنىٰ انتظرته، وقال الشاعر:

**وإذَا نَظـرْتُ إليْـكَ مِـنْ ملِـكٍ ❊ والبَحْرُ دُونـكَ زِدْتَني[1] نِعَمَا[2]**

وقال آخر:

**كل الخلائـق ينظرون سـجاله ❊ نظر الحجيج إلىٰ طلوع هلال[3]**

ومعلوم أن الحجيج ينتظرون طلوع الهلال، والسجال أيضًا، فلا بد من انتظارها.

**وقال آخر**:

**وشـعثٍ ينظـرون إلـىٰ بـلالٍ ❊ كما نظر الظماء حبًا[4] الغمام[5]**

ومعلوم أن الظماء[6] ينتظرون حبًا[7] الغمام، فعلمنا أن «نظر الشـعث إلىٰ بلالٍ» هو بمعنىٰ الانتظار أيضًا، لأنه شبّه نظرهم إلىٰ بلال بنظرهم إلىٰ حبا[8] الغمام.

**لا يقـال**: إنَّا لا ننازعكم في مجيء النظر المقرون بـ«إلىٰ» بمعنىٰ الانتظار لمكان هذه الشـواهد، ولكن نقـول: النظر المقـرون بـ«إلىٰ» المعلق بالوجـه لا يمكن أن يستعمل بمعنىٰ الانتظار لأجل تقييده بالوجه.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد، بل قد ورد بمعنىٰ الانتظار أيضًا، وإن كان[9] مقيدًا بالوجه، قال حسان[10]:

---

(١) (جدتني) في النسخة (أ، ب)، (حديىٰ) في (ج).

(٢) التفسير الكبير المسمىٰ مفاتيح الغيب، الرازي، (٣٠/ ٢٢٧).

(٣) شرح المواقف، الجرجاني، (٨/ ١٤٨).

(٤) (حيا) في النسخة (ب، ج).

(٥) شرح المواقف، الجرجاني، (٨/ ١٤٧).

(٦) (الظماء) جمع ظمأن: الظماء.

(٧) (حيا) في النسخة (ب، ج).

(٨) (حيا) في النسخة (ب، ج).

(٩) (كا) في النسخة (ج).

(١٠) **حسـان بن ثابت** [بن المنذر بن حرام بن عمرو بن زيد مناة الأنصاري الخزرجي، شـاعر رسـول الله ﷺ =

وجــوهٌ يــوم بــدرٍ ناظــراتٍ ❁ إلىٰ الرحمن تأتي بالخلاص[(١)]

وقال غيره:

ويــوم بــذي قــارٍ رأيــت وجوههــم ❁ إلىٰ الموت من وقع السيوف نواظرا[(٢)].

وقال البعيث[(٣)]:

= ومن فحول الشعراء في الجاهلية والإسلام. توفي وله عشرون ومائة سنة عاش ستين في الجاهلية وستين سنة في الإسلام

ومن شعره:

لسـاني وسـيفي صارمـان كلاهمـا ❁ ويبلـغ مـا لا يبلغ السـيف مذودي

سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، (٢/ ١٢)، معجم الصحابة، أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المَرْزُبان بن سابور بن شاهنشاه البغوي، المحقق: محمد الأمين بن محمد الجكني، الناشر: مكتبة دار البيان - الكويت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، طبع علىٰ نفقة: سعد بن عبد العزيز بن عبد المحسن الراشد أبو باسل، (٢/ ١٥٠)، رجال صحيح مسلم، أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر ابن مَنْجُويَه، المحقق: عبد الله الليثي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٧هـ، (١/ ١٦٧)، الشعر والشعراء (١/ ٢٩٤)، وجامع الأصول (١٣/ ٣١٣)، والاستيعاب، (١/ ٣٤١)، ومعجم الشعراء من تاريخ مدينة دمشق، (٢/ ١٢٤ - ١٩٠)، وأسد الغابة، ابن الأثير، (١/ ٤٨٢)، ووفيات الأعيان (٩/ ٣٥٠ - ٣٥١) والوافي بالوفيات (١١/ ٣٥٠ - ٣٥٨)، وسير أعلام النبلاء، (٢/ ٥١٢)، والإصابة، (١/ ٣٢٥)، ومعاهد التنصيص، (١/ ٢٠٩) وشذرات الذهب، (١/ ٢٥٣)

(١) شرح المواقف، الجرجاني، (٨/ ١٤٨)، التفسير الكبير المسمىٰ مفاتيح الغيب، الرازي، (٣٠/ ٢٢٧)، وذكر الرازي في تفسيره تعقيباً علىٰ الاستشهاد بهذا البيت قائلاً: «هذا الشعر موضوع والرواية الصحيحة:

وجـوه ناظـرات يـوم بكر ❁ إلىٰ الرحمن تنتظر الخلاصا

والمراد من هذا الرحمن مسيلمة الكذاب، لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخلص من الأعداء».

(٢) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسىٰ الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٩٠٥.

(٣) **البعيث**: (٠٠٠ - ١٣٤ هـ = ٠٠٠ - ٧٥١ م) هو خداش بن بشير، لقب بذلك لقوله:

تبعث مني مـا تبعث بعدما ❁ أمرت قواي واستمر عزيمي

قال فيه الجاحظ: أخطب بني تميم إذا أخذ القناة. كانت بينه وبين جرير مهاجاة دامت نحو أربعين سنة. ولم يتهاج شاعران في العرب في جاهلية ولا إسلام بمثل ما تهاجيا به. توفي بالبصرة. الأعلام، الزركلي، (٢/ ٣٠٢)، =

وجوهٌ بها ليل الحجاز على النوى ❊ إلى ملكٍ زان المغارب ناظره[١]

فثبت بهذه الشواهد الشعرية أن النظر المعلق بالوجه المُعَدى بـ«إلى» قد يستعمل بمعنى الانتظار، فيجب تنزيل الآية عليه وهو مطلوبنا.

**المقام الثالث**: هب أنَّا سلمنا أن النظر في الآية ليس يكون بمعنى الانتظار، فلِمَ لا يجوز حمله على تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي، لأنه أحد ما يطلق عليه اسم النظر، وبعض معانيه.

**قوله**: هذا إنما يعقل إذا كان المنظور إليه في جهةٍ، والله تعالى ليس حاصلًا في جهةٍ، فلا يمكن حمل الآية عليه.

**فلنا[٢] عن هذا جوابان:**

**الجواب الأول**: أنَّا نقول: إنه لا بد من تقدير مضافٍ محذوف كما في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فعلى هذا يكون معنى الآية إلى ثواب ربها ناظرة، وهذا وإن كان على خلاف الأصل، لكنه يجب المصير إليه، لأن الصحابة والتابعين فسروا الآية على ذلك.

رُوي عن أمير المؤمنين أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة، وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة، وعن قتادة[٣] ..............................

---

= سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٤/ ٢٥٧)، طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي، (٢/ ٥٣٣)، نزهة الألباب في الألقاب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م، (١/ ١٢٦) والشعر والشعراء (١/ ٤٧٩)، البيان والتبيين (١/ ١٩٩).

(١) التمهيد، الباقلاني، ص٢٧٦. (٢) (قلنا) في النسخة (ج).

(٣) **قَتَادة بن دعامة** (٦١ - ١١٨ هـ = ٦٨٠ - ٧٣٧ م) ابن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن سدوس السدوسي البصري التابعي أبو الخطاب. ولد أعمى، وسمع أنس بن مالك، وعبد الله بن سرجس، وأبا الطفيل، وأبا عثمان النهدي، والحسن البصري، وابن سيرين، وعكرمة، وخلقًا من التابعين. وروى عنه سليمان التيمي، وحميد الطويل، والأعمش، وأيوب، وخلق من التابعين. وأجمعوا على جلالته وتوثيقه وحفظه =

ومجاهد[١] مثله، وعن النخعي[٢] أنه قال: حدثنا من سمع عليًّا يقول: في تفسير قوله

= وإتقانه وفضله، وكان لا يسمع شيئًا إلا حفظه، قرئت عليه صحيفة جابر مرة واحدة فحفظها. وسأل ابن المسيب، فقال له: تحفظ كل ما سألتني عنه؟ قال: سألتك عن كذا فقلت فيه كذا، وسألتك عن كذا، فقلت فيه كذا، فقال ابن المسيب: ما كنت أظن أن الله خلق مثلك. وقال قتادة: ما قلت لمحدث: أعده عليّ، ولا سمعت شيئًا إلا وعاه قلبي. قال الإمام أحمد ابن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. وكان مع علمه بالحديث، رأسًا في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب. وكان يرىٰ القدر، وقد يدلّس في الحديث. مات بواسط في الطاعون. قلادة النحر، (٢/ ٥١)، طبقات ابن سعد (٩/ ٢٢٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٥٧)، وتهذيب الكمال(٢٣/ ٤٨٩)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٢٦٩)، وتاريخ الإسلام (٧/ ٤٥٣)، ومرآة الجنان (١/ ٢٥١)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٤٢٨)، وتقريب التهذيب، (ص٤٥٣)، وشذرات الذهب (٢/ ٨٠)، الأعلام، (٥/ ١٨٩).

(١) **مجاهد بن جبر** -ويقال: جبير بالتصغير- (٢١ - ١٠٤ هـ = ٦٤٢ - ٧٢٢ م): أبو الحجاج المكي المخزومي مولاهم، مولىٰ عبد الله بن السائب المخزومي، التابعي الكبير المشهور. سمع ابن عباس، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وغيرهم من الصحابة وطاووسا، وابن أبي ليلىٰ، وغيرهم من التابعين. وروىٰ عنه طاوس أيضًا، وعطاء، وعكرمة وغيرهم، واتفقوا علىٰ جلالته، ورئاسته في الفقه والتفسير والحديث وتوثيقه. قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين. قال: عرضت علىٰ ابن عباس القرآن ثلاثين مرة. وقال «الزركلي» في «الأعلام»: أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟ أما كتابه في «التفسير» فيتقيه المفسرون، وسئل الأعمش عن ذلك، فقال: كانوا يرون أنه يَسأل أهل الكتاب، يعني النصارىٰ واليهود. توفي سنة ثلاث -أو اثنتين أو إحدىٰ- ومائة، وقيل: سنة مائة، وهو ابن ثلاث وثمانين سنة. قلادة النحر، (٢/ ١٨)، طبقات ابن سعد (٨/ ٢٧)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٨٣)، وتهذيب الكمال (٢٧/ ٢٢٨)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٤٤٩)، وتاريخ الإسلام (٧/ ٢٣٥)، والبداية والنهاية (٩/ ٢٦١)، وشذرات الذهب (٢/ ١٩)، الأعلام، (٥/ ٢٧٨).

(٢) **النَّخَعي** (٤٦ - ٩٦ هـ = ٦٦٦ - ٨١٥ م): إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبوعمران النخعي، من مذحج: من أكابر التابعين صلاحًا وصدق رواية وحفظًا للحديث. من أهل الكوفة. رأىٰ أم المؤمنين السيدة عائشة، وأدرك جماعة من الصحابة، ولم يحدث عن أحد منهم، وإنما حدث عن كبار التابعين كعلقمة وخاليه الأسود وعبد الرحمن ابني يزيد، ومسروق وغيرهم، وروىٰ عنه جماعة من التابعين. وأجمعوا علىٰ توثيقه وجلالته وبراعته في الفقه. وكان فقيهًا صالحًا متوقيًا للشهرة قليل التكلف. قال فيه الصلاح الصفدي: فقيه العراق، كان إمامًا مجتهدًا له مذهب. ولما بلغ الشعبيّ موته قال: والله ما ترك بعده مثله. الأعلام (١/ ٨٠)، قلادة النحر (١/ ٤٩٩)، طبقات ابن سعد (٨/ ٣٨٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٠٤)، ووفيات الأعيان (١/ ٢٥)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٥٢٠)، وتاريخ الإسلام (٦/ ٢٧٩)، والوافي بالوفيات (٦/ ١٦٩)، ومرآة الجنان (١/ ١٩٨)، وتهذيب التهذيب (١/ ٩٢)، وشذرات الذهب (١/ ٣٨٧). =

تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، أنه إذا جاء المؤمنون إلىٰ الصراط، فُتحت لهم أبواب الجنة، فينظرون إلىٰ ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة، وما يُعطون من النعم الجزيلة.

وعن سعيد بن مسلم(١) قال: سألت سعيد بن جبير(٢) عن تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢]، فقال: ما يقول أهل العراق؟ قلتُ: يزعمون أنهم يرون الله، قال: كذبوا، أليس الله تعالىٰ يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، قلت: فما تقول في قوله تعالىٰ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، فقال إلىٰ ثواب ربها ناظرة.

نعم الذين يحملون الآية علىٰ هذا التأويل لا بد لهم من أحد أمرين: إما حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما ذكرناه في سؤال القرية، وإما أن يقولوا: إن «إلىٰ» اسم، وهو واحد «الآلاء» -كما حققناه من قبل- فلا يحتاجون إلىٰ إضمار شيء.

---

(١) **سعيد بن مسلم**: قال أبو طالب: سألت أحمد بن حنبل عن سعيد بن مسلم بن بانك، فقال: ثقة من أهل المدينة. الجامع لعلوم الإمام أحمد – الرجال، خالد الرباط، سيد عزت عيد [بمشاركة الباحثين بدار الفلاح]، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، (١٧/ ١٢٢).

(٢) **سَعيد بن جُبَير** (٤٥ - ٩٥ هـ = ٦٦٥ - ٧١٤ م): سعيد بن جبير الأسدي، بالولاء، الكوفي، أبو عبد الله: تابعيّ، كان أعلمهم علىٰ الإطلاق. وهو حبشي الأصل، من موالي بني والبة بن الحارث من بني أسد. أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر. وابن الزبير، وغيرهم من الصحابة والتابعين. وروىٰ عنه جمع من التابعين، وكان من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم في التفسير والحديث والفقه والعبادة والورع، وغيرها من صفات أهل الخير. حدث بحضرة شيخه ابن عباس بأمره، ثم كان ابن عباس، إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه، قال: أتسألونني وفيكم ابن أم دهماء؟ يعني سعيدًا. ولما خرج عبد الرحمن ابن محمد بن الأشعث، علىٰ عبد الملك بن مروان، كان سعيد معه إلىٰ أن قتل عبد الرحمن، فذهب سعيد إلىٰ مكة، فقبض عليه واليها (خالد القسري) وأرسله إلىٰ الحجاج، فقتله بواسط. قال الإمام أحمد بن حنبل: قتل الحجاج سعيدًا وما علىٰ وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلىٰ علمه. قلادة النحر، (١/ ٤٩٨)، الأعلام، (٣/ ٩٣)، طبقات ابن سعد (٨/ ٣٧٤)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢١٦)، ووفيات الأعيان (٢/ ٣٧١)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٣٢١)، وتاريخ الإسلام (٦/ ٣٦٦)، ومرآة الجنان (١/ ١٩٦)، والوافي بالوفيات (١٥/ ٢٠٦)، والعقد الثمين (٤/ ٥٤٩).

**الجواب الثاني**: أنَّا وإن سلمنا لكم أن النظر في الآية لا يمكن حمله علىٰ تقليب الحدقة، إلا إذا كان المنظور إليه في جهةٍ، فلم قلتم: إن الله ليس في جهةٍ، ولا شك أن هذا هو الحق علىٰ مساق كلام القائلين بالرؤية، واللازم علىٰ أصولهم.

**وبيانه**: أن من قال بالرؤية لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالىٰ لأن الدلالة علىٰ نفي الجهة عنه تعالىٰ ليس إلا أن يقال: لو كان الله تعالىٰ حاصلًا في الجهة لكان شاغلًا لها فكما أن[1] المعقول من الحصول في الجهة هو شغلها[2]، فهكذا[3] نقول المعقول من الرؤية الأمر الذي لا يحصل إلا مع المقابلة، فإن جاز لكم إثبات رؤية منزهةٍ عن المقابلة[4]، جاز للقائلين بالجهة إثبات الحصول فيها منزهًا عن الشغل لها من غير فرق، وعلىٰ هذا لا يمكنك القطع بأنه ليس المراد من النظر في هذه الآية تقليب الحدقة.

**لا يقال**: الفرق بينهما ظاهرٌ، فإنَّا إذا رأينا شيئًا فإنَّا نعقل بالبديهة الفرق بين رؤيتنا له، وبين كوننا مقابلين له، فالرؤية هي نفس إدراك الشيء، والمقابلة هي شرط من شروطها، والبديهة قاضية بالميز بين نفس الشيء وبين شرطه، فإذا عقلنا الفرق بينهما، لم يكن قولنا: بثبوت رؤيةٍ منفكة عن المقابلة، قولًا متناقضًا بخلاف ما إذا قلنا: الشيء في الجهة وليس شاغلًا لها، فإنه لا يعقل من الحصول في الجهة إلا شغل تلك الجهة، فلو أثبتنا الحصول في الجهة مع نفي الشغل لها، كأن قد نفينا عين ما أثبتناه، وهذا متناقض. فظهر بما ذكرنا حصول الفرق بينهما.

**لأنَّا نقول**: إذا اقتنعتم بمجرد هذا الفرق كان للقائلين بالجهة أن يقولوا: لا شك أن الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة علىٰ جهة الاستقلال، أو علىٰ جهة التبعية، فالمستقل هو الجسم، والتابع هو العرَض، فإذا جوّزتم الرؤية مع قطع النظر عن قيد[5] المقابلة عنها كما زعمتم، فجوّزوا أيضًا حصوله تعالىٰ في الجهةٍ

(١) (أنه) في النسخة (ج).
(٢) -(هو شغلها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٤) (المقالة) في النسخة (ب).
(٥) (النظر عرفيد) في النسخة (أ).

مع قطع النظر عن شغل الجهة، فظهر بما حققنا أنهم إذا جوّزوا حصول الرؤية من غير كيفية، لزمهم تجويز الحصول في الجهة من غير كيفية أيضًا من غير فرق بينهما، وصح أن القول بالجهة لازم للقائلين بالرؤية لا محالة.

وما ذكرناه[1] من الفرق هو ملخص ما ذكره الرازي في كتابه «النهاية» فإنه قرره؛ ورام به التخلص عن هذا الإلزام، وليس له مخلّص عنه لما حققناه، فعلىٰ هذا يجرىٰ الكلام علىٰ تمسكهم بالآية وتنزيلها علىٰ هذين التأويلين: الانتظار والمقابلة، كما أوضحناه.

**ثم قال المتكلمون**: أنه يمكن الجمع بين التأويلين فإن الآية وردت في شأن أهل الجنة، فعلىٰ تنزيل النظر في الآية علىٰ معنىٰ الانتظار؛ يكون أهل الجنة منتظرين لما يحصل لهم من ثواب الله تعالىٰ في المستقبل، وعلىٰ تنزيلها علىٰ معنىٰ تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي؛ يكونون ناظرين إلىٰ ما بين أيديهم من الثواب في الحال، فيكون المعنيان حاصلين في أهل الجنة علىٰ هذا التقرير.

**لا يقال**: إن علىٰ التأويل الأول إذا كان النظر في الآية بمعنىٰ الانتظار، فإنه يؤدي إلىٰ الغمّ والحسرة، وفيهما تنغيص وتكدير، وهذه الأمور كلها منتفية عن أهل الجنة، فيبطل تنزيل الآية علىٰ معنىٰ الانتظار.

**لأنَّا نقول**: هذا فاسد لأمور ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأن الانتظار إنما يؤدي إلىٰ الغمّ والحسرة إذا لم يكن المنتظر واثقًا بحصول ما ينتظره، فأما إذا كان واثقًا بحصوله وعلىٰ ثقة من وصوله إليه عند آوانه فإنه لا يلحقه غمّ وحسرة.

**وأما ثانيًا**: فلأن المنتظر إنما يكون في غمّ وحسرة إذا كان محتاجًا إلىٰ ما ينتظره، فأما إذا كان في أرغد عيش وأهناه في الحال فإنه لا يتنغص عيشه بالانتظار.

---

(١) (ذكرنا) في النسخة (ج).

**وأما ثالثًا**: فإنَّا نعارضهم برؤية الله تعالىٰ بزعمهم، ونقول: هل هي دائمة أو غير دائمة، فإن كانت دائمة عليهم: في جميع الأوقات أدىٰ ذلك إلىٰ تنغيص عيشهم وتكديره لأن رؤية العظماء في حال الأكل والشرب والوِقاع والمفاكهة يشوّش هذه الأمور ويكدرها. وإن كانت غير دائمة: فهي عندهم من أعظم الثواب، فعند انقطاعها لا بد من أن يكونوا مشتاقين إليها، منتظرين لحصولها، فإذا جاز انتظارها، جاز انتظار الثواب أيضًا.

وكل ما[1] قالوه في رؤية الله بانتظارهم لها فهو جوابنا في انتظارهم للثواب.

**لا يقال**: علىٰ التأويل الثاني: إذا كان النظر في الآية بمعنىٰ تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي فلا بد من أحد أمرين: إما حذف المضاف وهو الثواب، وهو فاسد، لأنه إضمار من غير دليل. وإما علىٰ أن يكون «إلىٰ» واحد «الآلاء» كما زعمتم، بمعنىٰ النعمة، وهو خطأ أيضًا، فإن الجمهور من أئمة العربية وفضلاء النحاة ذكروا في باب الحروف الجارة أن منها ما يجيء اسمًا وحرفًا، ومنها ما لا يجيء إلا حرفًا لا غير، وأوردوا صيغة «إلىٰ» فيما لا يجيء إلا حرفًا لا غير، وهكذا قرره الزمخشري في «مفصلهِ»، فإنه ذكر أن «إلىٰ» مما لا يجيء إلا حرفًا لا غير، وأنتم قد جعلتموها ها هنا اسمًا، بمعنىٰ واحد[2] «الآلاء»، وتارة حرفًا للتعدية، وهذا خلاف منصوص النحاة، فيجب أن يكون باطلًا.

**لأنَّا نقول**: أما حذف المضاف فهو سائغ[3] كما ذكرنا في سؤال القرية، وهذا وإن كان خلاف الظاهر، لكنه يجب المصير إليه لقيام الدلالة علىٰ ذلك، وأما ما زعموه من مخالفة جماهير النحاة فيما نصوه في «إلىٰ» فهذا خطأ وجهل بمقصود النحاة فيما وضعوه، فإنهم إنما منعوا أن تأتي «إلىٰ» اسمًا من غير إعلال[4]، ولا

---

(١) (وكلما) في النسخة (ب، ج). (٢) (واحدا) في النسخة (أ).

(٣) (شائع) في النسخة (ج).

(٤) **الإعلال**: بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلّة بالقلب أو الإسكان أو الحذف للتخفيف ويسمّىٰ =

إشكال أن «إلىٰ» بمعنىٰ النعمة لا تأتي قط إلا اسمًا إلا مع الإعلال، لأن[١] الأصل فيها «إليٌ» بتحريك «الياء»، فلما تحركت قلبت «ألفًا»، كألف «فتىٰ»، ولهذا فإن قولنا: «مِن» أمرًا مِن «مَان، يمين» وكذلك قولنا: «في» أمرًا من «وفىٰ، يفي» لما كان لا يأتيان فعلين إلا مع الإعلال لم يَعدُهما النحاة فيما يجيء حرفًا وفعلًا لما لم يكونا كذلك إلا بالإعلال، ألا ترىٰ أن «الكاف»، و«مذ»، و«منذ»، لما آتيا علىٰ حالهما من غير إعلالٍ ولا تغيير[٢] تارةً اسمًا، وتارةً حرفًا، فلما كانت «إلىٰ» لا تجيء اسمًا إلا بالإعلال لم يعدوها فيما يجيء اسمًا وحرفًا، فحصل من مجموع كلامنا هنا أن «إلىٰ» يجب أن تكون اسمًا مع الإعلال، وإن لم يَعُدها النحاة في الحروف الجارة فيما يجيء اسمًا وحرفًا لما ذكرناه، وحصل الجواب عن هذين السؤالين الموجهين علىٰ وجهي التأويل من هذه الآية، وبطل ما توهموه.

**الشبهة الثانية**: تمسكهم بسؤال موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ للرؤية في قوله تعالىٰ حكاية عنه: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، قالوا: فوجه الاستدلال من هذه الآية هو أن موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ سأل الله تعالىٰ أن يُريه نفسه، فلا يخلو حاله إما أن يكون سائلًا لما يكون صحيحًا، أو لما يكون مستحيلًا علىٰ الله تعالىٰ.

= تعليلاً واعتلالًا أيضا. وحروف العلّة «الألف» و«الواو» و«الياء»، فلا يقال لتغيير الهمزة بأحد الثلاثة أي بالقلب أو الحذف أو الإسكان إعلال، بل تخفيف «همزة» ولا لإبدال غير حروف العلّة ولا لحذفه ولا لإسكانه إعلال، ولا يقال أيضًا لتغيير حروف العلّة للإعراب لا للتخفيف إعلال كمسلمين وأبيه. وقد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الإعلالي للحذف الذي يكون لعلّة موجبة علىٰ سبيل الاطّراد كحذف «ألف» عصا و«ياء» قاض، والحذف الترخيمي والحذف لا لعلّة للحذف غير المطّرد، كحذف «لام» «يد» و«دم»، وإن كان أيضًا حذفًا للتخفيف، ولفظ القلب مختص في اصطلاحهم بإبدال حروف العلّة والهمزة بعضها مكان بعض. والمشهور في غير الأربعة لفظ الإبدال، هكذا في الرضي شرح الشافية وغيره. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١/ ٢٣٣).

(١) (لين) في النسخة (أ). (٢) (تغير) في النسخة (ب، ج).

فإن كان سأل ما يستحيل على الله، فهذا خطأ لأن[1] مثل هذا لا يجوز على الأنبياء، فلا يجوز أن يسأل ما يعلم استحالته على الله تعالى[2]، ولهذا فإن موسى لما كان عالِمًا باستحالة الصاحبة والولد لم يجز أن يسألها، وإن كان سائلًا ما هو صحيح على الله تعالى[3]، فهذا هو الذي نريد، لأن[4] مقصودنا من الآية بيان أن الرؤية ممكنة في حق الله تعالى.

**واعلم أن الجواب من هذه الشبهة** إنما يتحقق بأن نذكر وجه حُسن سؤال موسى عَلَيهِ‌السَّلَامُ للرؤية، ثم نُردفه بكونه لم يسأل الصاحبة والولد، ثم نذكر المختار عندنا في ذلك كله، فلا جرم **رتبنا الكلام على مقامات ثلاثة:**

**المقام الأول:** في وجه حُسن سؤال موسى للرؤية وللمعتزلة في ذلك أجوبة ثلاثة:

**الجواب الأول: يحكى عن الشيخين أبي الهذيل وأبي القاسم:**

**وحاصل ما قالاه هو** أن موسى لم يسأل الرؤية أصلًا، لعلمه باستحالتها على الله تعالى[5]، وإنما سأل أنه يعلم الله بها علمًا ضروريًا، لأن موسى كان يعرف الله تعالى في الدنيا باكتسابٍ يجوز فيه ورود اللبس، فسأل الله يُعرفه نفسه معرفة الاضطرار التي يزول معها كل لبسٍ، كما سأله إبراهيم في قوله: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فأخبره الله تعالى بأن تلك الآيات التي معها تكون معرفة الاضطرار لا تكون في الدنيا، ثم قال: ولكني سأريك ما هو دون ذلك، ﴿انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ثم قال ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] من سؤال ما لا يجوز فعله في الدنيا.

---

(١) (لين) في النسخة (أ).
(٢) -(تعالى) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(تعالى) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لين) في النسخة (أ).
(٥) -(تعالى) في النسخة (ب، ج).

**الجواب الثاني**: وهو محكي عن الشيخين أبي عليٍ وأبي هاشم:

**وتقرير ما ذكراه** هو أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يسأل الرؤية لنفسه، وإنما سألها لقومه.

**وبيانه**: هو أن قومه طلبوا ذلك، كما قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، قالا: وإنما تاب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لأمرين:

**أما أولًا**: فلأنه سأل لهم قبل أن يؤذن له، والأنبياء لا يجوز أن يسألوا أمرًا ظاهرًا من الله تعالىٰ إلا بعد أن يؤذن لهم، لأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في خلاف ما طلبوه، فيكون المنع تنفيرًا عنهم، وهو محال.

**وأما ثانيًا**: فلأن موسىٰ لما رأىٰ الأهوال التي أظهرها الله تعالىٰ عند سؤاله من الصعقة، ودَكِّ الجبل، استحضر التوبة علىٰ عادة الصالحين عند مشاهدة الأهوال العظيمة، إذ ليس في الآية ما يدل علىٰ أنه تاب من أجل سؤاله، وإلىٰ هذا التأويل ذهب صاحب «الكشاف»[1] في تفسيره.

**لا يقال**: إن الظاهر هو سؤال الرؤية لنفسه، لا لقومه، ولا حاجة إلىٰ العدول عن الظاهر لغير دلالةٍ.

**لأَنَّا نقول**: هذا مسلّم، ولكنا قد ذكرنا من قبل أن الخطاب محتمل للحقيقة والمجاز، والأدلة العقلية لا يمكن حملها علىٰ غير مدلولتها، فلهذا كان التصرف في الخطاب أولىٰ.

**الجواب الثالث**: وهو محكي عن الشيخ أبي الحسين، ومحصول كلامه هو أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سأل الرؤية لنفسه، وذلك يكون علىٰ وجهين:

**الوجه الأول**: **أن يكون سؤاله مع علمه باستحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، وعلىٰ هذا يكون لسؤاله لها فائدتان:**

---

(١) راجع الكشاف، الزمخشري، (٢/ ١٥٦).

**الفائدة الأولىٰ**: أن يضم الأدلة السمعية إلىٰ الأدلة العقلية، لأن[١] في كثرة الأدلة وتناصرها تقوية وبيان، وزيادة في الوضوح إذا كانت من جنسٍ واحدٍ، فكيف حالها إذا كانت من جنسين: عقلية وسمعية، ولهذا أكثر الله الأدلة علىٰ وجوده وتوحيده من أجل ما ذكرناه.

**الفائدة الثانية**: هي أن مثل هذا قد وقع من إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كما حكىٰ الله تعالىٰ عنه في قوله: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠][٢][٣]، وكما وقع مثل ذلك من الملائكة عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، حيث ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، مع أنهم عالمون بدلالة العقل استحالة ذلك علىٰ الله تعالىٰ، أما علىٰ مذهبكم فلأن الله تعالىٰ لا يُقبح منه قبيح، بل كل ما يفعله علىٰ أي وجهٍ فعله، فهو حسن، وأما علىٰ مذهبنا فلأنهم عالِمُون بحكمة الله تعالىٰ وأنه تعالىٰ لا يجوز عليه فعل القبيح، ومع هذا كله فقد وقع ذلك منهم، فما كان الفائدة في سؤالهم، والعذر لهم فيه، فهو بعينه قائم في سؤال موسىٰ للرؤية، فما أجابوا فهو جوابنا.

**الوجه الثاني**: أن يكون سؤاله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ للرؤية مع عدم علمه باستحالة الرؤية علىٰ الله، وعلىٰ هذا تكون الفائدة في سؤاله هو أن يحصل له العلم باستحالة الرؤية علىٰ الله بالأدلة السمعية، وهذا جائز لا مانع منه علىٰ كلا المذهبين؛ منَّا ومنكم، أما علىٰ مذهبنا فهو أن المعارف وإن كانت كلها عقلية، لكنا نقول: إن عدم علمه باستحالة الرؤية ليس يكون جهلًا بالله، إذ ليس عندنا للمرئي بكونه مرئيًا حال، فيقال: إنه قد جهله موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وأما علىٰ مذهبكم فالمعارف كلها عندكم إنما وجبت بالأدلة الشرعية لأن[٤] العقل عندكم لا يُوجب شيئًا البته، وإذا كان الأمر هكذا، فلعل في شريعة موسىٰ أن العلم باستحالة الرؤية غير واجب، ثم ولو

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) (ليطمأن) في النسخة (أ، ب).
(٣) ) (بلا) في النسخة (أ، ب).
(٤) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

سلمنا أن العلم باستحالة الرؤية واجبٌ بالأدلة الشرعية، فلعل موسىٰ عصىٰ بتركها خاصة علىٰ مذهبكم، فإن عندكم أن المعاصي جائزة علىٰ الأنبياء، ويؤكد عصيانه أمور ثلاثة:

**أما أولًا**: فلأنه تاب كما حكىٰ الله عنه، والتوبة لا تكون إلا عن معصية.

**وأما ثانيًا**: فلأنه سأل الرؤية في الدنيا، وليس ذلك لأحد بالاتفاق.

**وأما ثالثًا**: فلأن عندكم أن كل ما لم يُرده الله استحال وجوده، والله تعالىٰ قد أراد ألا يراه موسىٰ في ذلك الوقت، فكانت رؤيته في ذلك الوقت مستحيلة، فيكون سؤاله الرؤية مع علمه باستحالتها إقدامًا علىٰ المعصية.

**فثبت** أنه لا مانع علىٰ مذهبنا ومذهبكم من أن يكون موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ غير عالِمٍ باستحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، فهذا ملخص جواب أبي الحسين عن سؤال موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] للرؤية وسائر الشيوخ.

**المقام الثاني**: في الوجه الذي لأجله لم يسأل الصاحبة والولد مع استحالتهما علىٰ الله تعالىٰ كاستحالة الرؤية.

**اعلم**[2] أن هذا السؤال يتوجه علىٰ كلام سائر الشيوخ، وعلىٰ حدّ اختلافهم في الأجوبة عن حُسن سؤال موسىٰ للرؤية يكون اختلافهم في الاعتذار عن سؤال الصاحبة والولد.

**فلنقرر كلامهم، فنقول**: أما الشيخان أبو الهذيل وأبو القاسم الكعبي فيعتذران عن ذلك بأنه إنما لم يسأل الصاحبة والولد لأن[3] الغرض من سؤاله الرؤية علىٰ قولهما إنما هو طلب أنه يعلم الله بها علمًا ضروريًا لا يقع فيه لبسٍ ولا شك، وهذا لا يتمشىٰ ولا يكون معقولًا في حق الصاحبة والولد، فلهذا تعذّر سؤاله لهما.

(١) (علسلم) في النسخة (ب). (٢) (واعلم) في النسخة (ج).
(٣) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).

**وأما الشيخان أبو عليٰ وأبو هاشم**: فإنما لم يسأل الصاحبة والولد علىٰ قولهما: إن سؤال الرؤية كان عن قومه، ولم يكن سؤالًا عن نفسه، وإنما لم يسألها[1] لهم لأمرين:

**أما أولًا**: فلأنهم لم يسألوهما منه فيطلبهما من الله تعالىٰ أو يمنعهم عن طلب ذلك.

**وأما ثانيًا**: فلأنهم إنما طلبوا ما يمكن أن يعلم استحالته بالسمع ليرد عليهم دليل سمعي يدل علىٰ استحالته كالرؤية، فأما الصاحبة والولد فلا يمكن أن نعلم استحالتهما بالسمع فلهذا لم يجُز أن يسأل لهم الصاحبة والولد.

**لا يقال**: إذا كان موسىٰ علىٰ رأي الشيخين عالِمًا باستحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ، فلِمَ لم يمنعهم عن سؤال الرؤية ويكون كلامه مقنعًا لهم وكافيًا من غير حاجةٍ إلىٰ أن يرد عليهم المنع من ذلك من جهة الله تعالىٰ.

**لأنَّا نقول**: إنهم لفرط جهلهم وتماديهم في غيهم وضلالهم لما طلبوا بقولهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] أنكر عليهم قولهم، وأعلمهم بما اقترحوا من خطأيهم، فأبوا إلا التمادي في جهلهم، والإفراط في لجاجهم، فأراد أن يَرد من الله تعالىٰ ما يقطع شجارَهُم، ويحسم شغبهم، فلهذا سأل لهم الرؤية مضيفًا لها إلىٰ نفسه، بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، لأن[2] في إضافتها إلىٰ نفسه مقصدًا عظيمًا، وهو أنه إذا مُنع من الرؤية مع ما له من الزلفىٰ[3] عند الله وعُلوّ المنزلة فغيره يكون بالمنع أولىٰ وأحق.

**وأما الشيخ أبو الحسين** فإنه إنما لم يسأل الصاحبة والولد علىٰ قوله: إن سؤال الرؤية كان لنفسه سواء فرضنا كونه عالِمًا باستحالة الرؤية علىٰ الله أو غير

---

(١) (يسالهما) في النسخة (ب، ج). (٢) (لين) في النسخة (أ).

(٣) (الزلفه) في النسخة (أ، ب، ج).

عالِمٍ، فلأنه علىٰ قوله: إنما طلب دلالةً سمعية علىٰ استحالة الرؤية، ليعلم بنظره فيها استحالتها عليه، فأما[1] الصاحبة والولد، فلا يمكن أن يعلم استحالتهما بالأدلة الشرعية، فهذا هو العُذر للشيوخ في سؤال موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ للرؤية دون الصاحبة والولد.

**المقام الثالث:** في تقرير الوجه المختار من كلام الشيوخ:

**واعلم** أن المختار عندنا في هذه الآية تفصيل نشير إليه مشتمل علىٰ مقصدين:

**المقصد الأول: أن** سؤاله عَلَيْهِ السَّلَامُ للرؤية ما كان لنفسه، وإنما كان عن قومه، والمعتمد فيه دليلان:

**أحدهما:** أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لمّا فهم منهم طلب الرؤية أنكر عليهم غاية الإنكار، وأعلمهم بما اقترحوه من الخطأ كما اقترحوه في قولهم: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وجهلهم بما أحسّ منهم من ذلك، فأبوا إلا تماديًا علىٰ ضلالهم، وإصرارًا علىٰ مطالبتهم بقولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، وبقولهم ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، فلما رأىٰ أن النصح لهم بالقول لا ينفع، وأن الموعظة من نفسه لا تُجدي ولا تنجع، فسأل الله تعالىٰ الرؤية، ليرد[2] منه ما يقطع لجَاجهم.

**وثانيهما:** أنه لو كان سؤال الرؤية من نفسه لا لقومه لأورده الله علىٰ سبيل الزجر والملامة والتقريع والتوبيخ له والإنكار عليه، كما حكىٰ الله تعالىٰ عن قومه في قوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ١٥٣]، فأما صعقته وتوبته فما كان إلا من أجل استعظام الأمر في طلب الرؤية، وفخامة شأنها، ولما ظهر من آثارها من الأمور الهائلة كدّكّ الجبل، وحصول الصعقة.

وأما إضافة الرؤية إلىٰ نفسه فقد ذكرنا وجهه في تقرير كلام الشيخين.

---

(١) (وأما) في النسخة (ج).

(٢) (يرد) في النسخة (ب، ج).

**المقصد الثاني**: أن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان عالِمًا باستحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ خلافًا لما زعمه الشيخ أبو الحسين في أحد الوجهين، من أنه يجوز أن يكون عالِمًا باستحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ.

**والمعتمد فيه دليلان:**

**أحدهما**: أن الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ يجب أن يكونوا أعرف الخلق بذات الله تعالىٰ وصفاته، وما يجوز عليه وما يستحيل، فكيف يخفىٰ علىٰ موسىٰ حال العلم باستحالة الرؤية علىٰ الله مع ما في تجويزها من إيهام الجسمية والعرَضية، والحصول في الجهة والله يتعالىٰ عن ذلك؟

**وثانيهما**: أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لما جوّز قومه الرؤية وطلبوها بقولهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾، [النساء: ١٥٣] قال ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾، [الأعراف: ١٥٥] فأنكر عليهم وعده سفهًا وضلالًا، فكيف يجوز أن ينكره عليهم ويكون حاصلًا علىٰ مثله؟ كلا وحاشا[١] فهذا هو الكلام علىٰ التقرير الأول من سؤال الرؤية[٢].

**الشبهة الثالثة**: وهو التقرير الثاني من سؤال الرؤية، قوله تعالىٰ: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ووجه تعلقهم بهذه الآية، هو أنه تعالىٰ علّق رؤيته باستقرار الجبل، ولا شك أن استقرار الجبل ممكن، وما عُلق علىٰ الممكن فهو ممكن، فالرؤية ممكنة.

**وإنما قلنا**: «إنه تعالىٰ علّق رؤيته علىٰ استقرار الجبل» فهو ظاهر في الآية، فإنه علقها بصيغة الشرط، بقوله: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣].

**وإنما قلنا**: «إن كل ما[٣] عُلق علىٰ الممكن» فهو ضروري لا إشكال فيه، فثبت بما ذكرنا أن رؤية الله تعالىٰ ممكنة، وهذا هومطلوبنا.

---

(١) (وحاشىٰ) في النسخة (أ، ب). (٢) -(من سؤال الرؤية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (كلما) في النسخة (ب، ج).

**والجواب عما أوردوه من وجهين:**

**الوجه الأول:** أنَّا لا نُسلم أن الله تعالىٰ علّق رؤيته بأمرٍ ممكن.

**قوله:** «استقرار الجبل ممكن، وقد علقها عليه».

**قلنـا:** إنه وإن كان ممكنًـا بالإضافة إلىٰ ذاته، لكنه مسـتحيل بالإضافة إلىٰ أمور أُخـر، ونحن نعلم ضـرورةً بالبديهة أنه لا فـرق في العقول في عدم الشـيء، وتعذّر حصوله بين أن يكون مستحيلًا لذاته وبين أن يكون مستحيلًا لأمرٍ وراء ذاته، ولهذا فإنَّـا لا نجد فرقًا بين اسـتحالة حـدوث ذات القديم تعالىٰ وانقـلاب صفاته، وبين اسـتحالة وقوع القبيح من جهته، وإن كان اسـتحالة حدوث ذاته، وانقلاب صفاته إنما هو من أجل ذاته، واسـتحالة وقوع فعل[1] القبيح إنما هو من أجل تعذّر داعيته إليه، ولا شك أن استقرار الجبل وإن كان ممكنًا في ذاته، **لكنه مستحيل لأمور ثلاثة:**

**أمـا أولًا:** فلأن عندكـم أن الله تعالىٰ في ذلك الوقت أراد ألا يسـتقر الجبل، وما أراد الله ألا يحصل كان حصوله مسـتحيلًا عندكم، فإذًا حصول الاسـتقرار في ذلك الوقت محال.

**وأمـا ثانيًـا:** فلأنه علّق الرؤية باسـتقرار الجبـل حال تحركه[2]، ولا إشـكال أن حصول الاسـتقرار حال الحركة محال، وهـذا معلوم من ظاهر الآية، فإن المفهوم مـن قوله: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] إن سـكن في حال الدكّ والحركة وهذا محال.

**وأمـا ثالثًا:** فهو أن قوله تعالىٰ ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: فإن استقر حالة التجلي، لوجهين:

**أحدهما:** أن إنسـانًا لـو قال: لحاجب الخليفة أرني الخليفـة، فقال الحاجب لن تـراه، ولكن انظر إلىٰ زيد، فإن اسـتقر قدمَاه فسـوف تراه، فلما تجلـىٰ الخليفة لم

---

(١) -(فعل) في النسخة (ب، ج).

(٢) (تحريكه) في النسخة (ب، ج).

تستقر قدمَا زيدٍ، علمنا بالضرورة أنه أراد فإن استقر قدمَاه في حالة التجلي، فهكذا القول فيما ذكرناه من معنىٰ الآية من كون الاستقرار حالة التجلي.

**وثانيهما**: أنه لو لا أن الغرض بقوله: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، حالة التجلي، لكان لا معنىٰ لقوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، لأن[١] ذكره ليس إلا ليُريه أن استقرار الجبل حالة التجلي محال لا يمكن.

**فثبت بما ذكرناه** أن الله تعالىٰ علّق الرؤية علىٰ أمرٍ مستحيل، فيجب أن تكون مستحيلة.

**الوجه الثاني**: هب أنَّا سلمنا أن الرؤية معلّقة علىٰ أمرٍ ممكن.

فلِمَ قلتم: إنها لا بد وأن تكون واقعة حاصلة.

**وبيانه**: أن المعلّق علىٰ ما لا يوجد وهو مما يصح وجوده، يفيد أمرين:

**أحدهما**: استحالة حصول المعلّق عند عدم الشرط.

**وثانيهما**: صحة حصوله عند حصول الشرط.

والمعلّق بالشرط ها هنا هو وقوع الرؤية وحصولها بحصول الاستقرار وثبوته، ولا شك أن موسىٰ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لما سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وأجابه الله تعالىٰ بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فالله تعالىٰ علّق الرؤية بأمرٍ غير حاصلٍ فكان تعليقه للرؤية علىٰ ما لم يوجد لبيان انتفاء[٢] وجودها جوابًا مطابقًا لسؤاله، فإما أن يكون الغرض بيان كون الرؤية ممكنة أو غير ممكنة، فهو أمرٌ غير مطلوب ولا مقصود، فلو كان الغرض من تعليق الرؤية بالاستقرار، بيان كون الرؤية صحيحةً أو غير صحيحة كما زعموا لم يكن الجواب مطابقًا.

---

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج). (٢) (بيان لانتفاء) في النسخة (ب، ج).

**فثبت** أن المقصود هو بيان نفي وجود الرؤية لانتفاء شرطها، وهذا هو المطلوب.

**الشبهة الرابعة**: وهو التقرير الثالث من سؤال الرؤية بزعمهم قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والتجلي هو الظهور والانكشاف، فإذا كان الله تعالىٰ يجوز أن يتجلىٰ للجبل وينكشف له، جاز أن يتجلىٰ لغيره، إذ لا أحد فصل بينهما، وهذا هو المراد.

**والجواب**: أن التجلي لا يخلو حاله إما أن يكون المراد بالتجلي بذاته أو بآياته، والأول: باطل، لأن[1] التجلي في وضع اللسان يُراد به وجهان:

**أحدهما** الظهور والتكشف، كما يقال: تجلىٰ الهلال للناظرين إليه، أي ظهر وانكشف.

**وثانيهما**: يراد به مقابلة الشيء، كما يقال: تجلىٰ لي فُلان، فنظرت إليه أي[2] قابلني، وتجلىٰ البازي للصيد؛ إذا[3] رفع رأسه وقابله ونظر إليه.

**فإذا تقرر هذا**، فالتجلي في الآية المذكورة لا يمكن حمله علىٰ هذين الوجهين، لاستحالتهما في حق الله تعالىٰ، لأنهما لا يجوزان إلا في حق الأجسام، أو ما هو تابع لها، فبطل حمل الآية عليهما، فلم يبقَ إلا أن يكون الغرض من التجلي هو التجلي بالآيات، ولا شك أن تجلي الله تعالىٰ بآياته هو ظهور آياته، والآية الظاهرة التي كان الله تعالىٰ بها متجليًا هو تقطيعه للجبل، فحينئذٍ يصير معنىٰ الآية، فلما تجلىٰ الله بآياته للجبل جعله دكًا، وهذا لا يفيد معنىٰ الرؤية في حال كما زعموا، فبطل ما زعموا وتوهموه في الآية.

فهذا هو الكلام علىٰ شُبههم العقلية والسمعية، ولم نذكر من شُبههم إلا ما اعتمده صاحب «النهاية» وعوّل عليه، فأما ما ذكره غيره من الشبهة العقلية والنقلية

(١) (لين) في النسخة (أ، ب، ج).
(٢) -(أي) في النسخة (ب، ج).
(٣) (أي) في النسخة (ب، ج).

فهي ركيكة، فأغفلنا ذكرها لضعفها، ومن أحاط علمًا بما ذكرناه ها هنا وحققناه عليهم لم يخفَ عليه عوار ما سواه، وقد ذكرنا ما تؤول إليه حقيقة الخلاف بيننا وبين محققيهم في مسألة الرؤية، فلا وجه لتكريره.

**تنبيه**: اعلم أن الذي أسلفناه من الأدلة العقلية والنقلية في استحالة الرؤية كما هي دالة علىٰ استحالة الرؤية علىٰ الله تعالىٰ بهذه الحواس في الدنيا والآخرة، فهي دالة أيضًا علىٰ أن الله غير مرئي بحاسة سادسةٍ كما ذهب إليه ضرار بن عمروٍ فإنه زعم أن الله يخلق للخلق حاسةً سادسةً يرون بها خاصية ذاته في الآخرة.

**والذي يتحقق لي من مذهب ضرار** -والعلم عند الله تعالىٰ- أن غرضه بذلك هو العلم الضروري الذي يحصل للخلق عن مشاهدة تلك الأهوال في الآخرة، ومعاينة تلك الأمور الهائلة، وسمىٰ ذلك حاسةً سادسةً.

وإنما نزلنا مذهبه علىٰ هذا الوجه لأن[١] أهل المقالات حكوا عنه أن معنىٰ كون الله مرئيًا بحاسةٍ سادسةٍ هو أنه تعالىٰ يقوي هذه الحاسة، فنرىٰ بها القديم تعالىٰ في الآخرة علىٰ خلاف ما نرىٰ به هذه المرئيات الحادثة، وهذا يدل علىٰ أن غرضه ما ذكرناه، لأنه إذا لم يثبت هذه[٢] الرؤية التي تعقلها، فلا وجه لذلك إلا العلم كما حققناه.

**فإذا عرفت هذا**: فالمعتمد في إبطال الحاسة السادسة، أن يكون الله تعالىٰ مرئيًا بها ما ذكرناه آنفًا من الأدلة العقلية والنقلية، **ويخصها ها هنا مسلكان**:

**المسلك الأول**: برهاني: وتقريره[٣]: هو أنه تعالىٰ لو رُؤيَ[٤] بحاسةٍ سادسة لكان لا يخلو حال تلك الرؤية إما أن تكون موافقةً للرؤية بحواسنا أو مخالفةً، فإن قال

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).

(٢) -( المرئيات الحادثة، وهذا يدل علىٰ أن غرضه ما ذكرناه، لأنه إذا لم يثبت هذه) في النسخة (ج).

(٣) +(وتقريره) مكررة في النسخة (ب). (٤) (راي) في النسخة (أ، ب، ج).

بالأول: فهو فاسد، لأن المعلوم ضرورةً أنَّا لا نرىٰ بهذه الحواس إلا المقابل، أو ما هو في حكم المقابل من الأجسام والأعرَاض، وقد ذكرنا أن المقابلة وما في حكمها مستحيلة في حق الله تعالىٰ، فلهذا استحالت رؤيته. وإن قال بالثاني: فهو باطل أيضًا، لأنَّا لا نعقل من الرؤية إلا ما نجده عند رؤيتنا لهذه المرئيات، فمن أحال علىٰ الله تعالىٰ هذه الرؤية التي تعقلها فقد سّلم ما نريده، وكان خلافه لا يُعقل[١] ولا يُتصور، فيجب القضاء ببطلانه.

**المسلك الثاني: إلزامي**: وحاصله أمران:

**أحدهما**: أنه تعالىٰ لو كان مرئيًا بحاسة سادسة غير هذه الحواس، لجاز أن تكون الطعوم والروائح والأصوات مرئية أيضًا بهذه الحاسة.

**وثانيهما**[٢]: أنه لو كان هنا حاسة نرىٰ بها القديم تعالىٰ، لجاز أن يكون هنا حاسة سابعة يُلمس بها القديم تعالىٰ، ويسمع بها، ويذاق بها إلىٰ[٣] غير ذلك من الجهالات، وهذا كله باطل، وقد أدىٰ[٤] إليه القول بإثبات حاسة سادسة فيجب أن يكون باطلاً.

**فهذا تمام الكلام في الرؤية.**

**والحمد لله رب العالمين**

**تم الجزء الثاني من كتاب الشامل**

**يتلوه في الجزء الثالث**

**القول في إثبات الوحدانية.**

---

(١) -( فمن أحال علىٰ الله تعالىٰ هذه الرؤية التي تعقلها فقد سّلم ما نريده، وكان خلافه لا يُعقل) في النسخة (ج).

(٢) (وثانيها) في النسخة (ج). (٣) (للىٰ) في النسخة (أ).

(٤) (أدا) في النسخة (ج).

(١)وكان الفراغ من تأليفه في شهر القعدة سنة إحدىٰ عشرة وسبعمائة(٢).

**الحمد لله علىٰ ما أنعم وأولىٰ(٣)**

**ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم**

**وصلىٰ الله علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه وسلم(٤).**

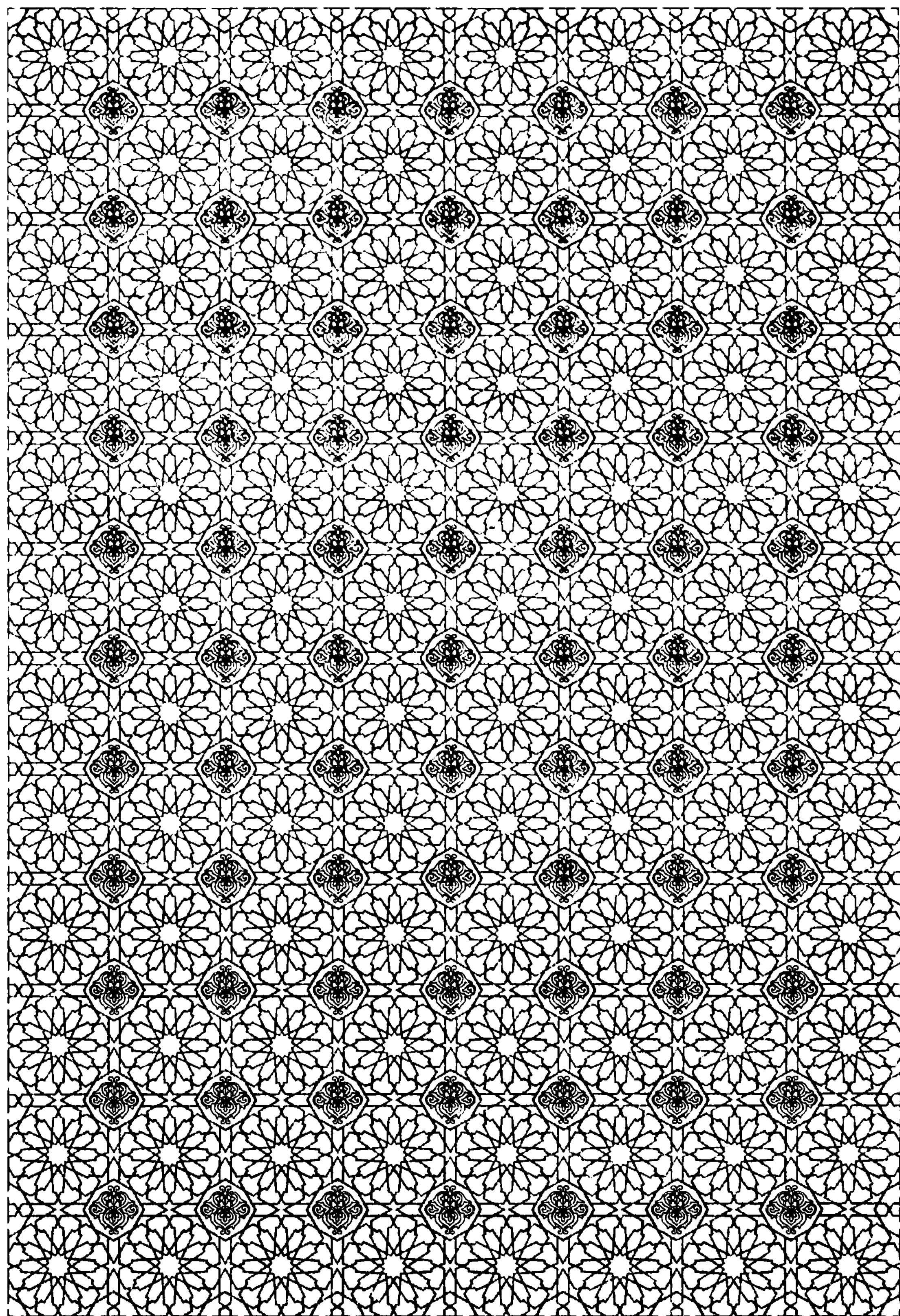


(١) +( قال في الأصل) في النسخة (ب، ج).

(٢) +( وفرغ من رقم هذه النسخة في شهر شعبان سنة إحدىٰ وعشرين وألف) في النسخة (ب)، (وفرغ من رقم هذه النسخة يوم الجمعة لخمسة أيام مضت من شهر القعدة، سنة ستة وستين وألف) في النسخة (ج)، وكتب أنه قد بلغت مقارنة هذه النسخة علىٰ نسخة منسوخة من نسخة المصنف: (بلغ قبالاً علىٰ الأم المنسوخ منها، وهي منقولة علىٰ نسخة المؤلف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، بحسب الطاقة والإمكان بمنّ الله تعالىٰ وتوفيقه، وذلك بتاريخ ثالث شهر ربيع الأول سنة سبعة وستين وألف علىٰ يد محمد بن ...).

(٣) -( الحمد لله علىٰ ما أنعم وأولىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٤) ومكتوب في نهاية النسخة (ج) (بلغ قبالاً علىٰ الأم المنسوخ منها، وهي منقولة علىٰ نسخة المؤلف رحمة الله تعالىٰ بحسب الطاقة والإمكان بمنّ الله تعالىٰ وتوفيقه، وذلك بتاريخ ثالث شهر ربيع الأول، سنة ستة وستين وألف سنة، علىٰ محمد وآله الصلاة والسلام) في النسخة (ج).



# فهرس موضوعات السفر الثاني



